التراث العربي المسيحي

٧

سليمان الغزّي

شاعرٌ وكاتبٌ مسيحيٌّ ملكيٌّ
مِن القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد

حقّق مؤلفاته على أقدم المخطوطات وقدّم لها ووضع فهارسها

المطران ناوفيطوس ادلبي

الجزء الأول

مقدّمة عامّة
لمؤلفاته الشعريّة والنثريّة

١٩٨٤

التراث العربي المسيحي

٧

مجموعة نصوص وأبحاث
حول إنتاج الفكر العربي المسيحي القديم

بإدارة المطران ناوفيطوس إدلبي
وبالتعاون مع الأب سمير خليل اليسوعي

سليمان الغزّي

شاعرٌ وكاتبٌ مسيحيٌّ ملكيٌّ
مِن القرنَين العاشر والحادي عشر للميلاد

حقّق مؤلفاته على أقدم المخطوطات وقدّم لها ووضع فهارسها
المطران ناوفيطوس ادلبي
متروبوليت حلب وتوابعها للروم الكاثوليك

الجزء الأول

مقدّمة عامّة
لمؤلفاته الشعريّة والنثرية

المكتبة البولسية
جونيه - ص.ب ١٢٥
لبنان

التراث العربي المسيحي
دير المخلّص - ...
ص.ب ...
ذوق مكايل - لبنان

المعهد البابوي الشرقي
رومة
ايطاليا

١٩٨٤

المجلدات الصادرة في هذه المجموعة

كلمة شكر

لقد أسهم في الإنفاق على طبع هذا المجلّد كلٌّ من مؤسسة جورج ومتيلد سالم الخيرية بحلب، والسيد موريس باسيل عبجي، والارشمندريت كسافيه عيد، والسيد حكمت طنّوس. فلهم منّا جزيل الشكر.

هٰذا كتابٌ كتبتُهُ لكُمُ يَبقى وتَبلى تحتَ التُّرابِ يَدي

(الديوان ٥١/٥١)

التوطئة

ليس سليمان الغزّي أقدَمَ شعراءِ النصارى عهدًا، ولا أطولَهم باعًا. فقد سبقَهُ الكثيرون في هذا المضمار، زمنًا وإبداعًا، قبل الإسلام وبعده. في الجاهليّة مثلاً، برزَ عشرات الشعراءِ من العرب المسيحيّين، ما لم نقل، مع بعض المُغالين، إنَّ أغلبَ شعراءِ الجاهليّةِ كان من المسيحيّين. أمَّا بعد الإسلام، فقد اشتهرَ عددٌ غيرقليلٍ منهم، كأبي زبيد حرملة بنِ المنذرِ الطائي، وموسى بن جابر، وشمعلة التغلبي، وأعشى بني تغلب، ونابغة بني شيبان، وحنين الحيري، ولا سيّمَا الأخطل التغلبيّ، شاعر بني أُمَيَّة، وكثيرين غيرهم مِمَّن استفاضَ في الحديث عنهم الاب لويس شيخو اليسوعيّ في كتابه الشهير: «شعراء النصرانيّة بعد الإسلام»(١).

على أَنَّ هؤلاءِ الشعراء، وإنْ كانوا مسيحيّين مذهبًا، إلَّا أَنَّهم لم يتطرّقوا في شعرهم الى مسيحيَّتهم إلَّا نادرًا، من عقيدةٍ ومراسيمَ بيعيّةٍ وأخلاق، بل عالجوا فيه الموضوعات التقليديَّة، من مدحٍ وفخار، وبكاءٍ على الأَطلال، وهجوٍ ورثاء، ووصف الناقة والأسد وغيرِ ذلك. اما سليمان الغزّي، الذي نظم الشعر بين القرنَيْن العاشر والحادي عشر للميلاد، فقد استبعد عمومًا تلك الموضوعات التقليديّة، ما عدا الزهديَّةَ منها

(١) صدرت الطبعة الاولى منه في بيروت سنة ١٩٢٤، وأُعيد طبعه في بيروت كذلك سنة ١٩٦٧.

والدهريَّةَ وقصائدَ الرثاء، وانكبَّ حصرًا على التغنّي بمسيحيّته، من مدحٍ وفخار، ودفاعٍ وحوار، وشرحٍ للكتاب المقدَّس، وايضاحٍ للعقيدة والطقوس والمناقب الحسنة. فلا يَهمُّهُ من مشاغل الدنيا سوى الدينِ، ولا ينظم شعره إلّا في الله جلَّ جلاله، والسيد المسيح، والعذراء مريم، والرسل القديسين، والكنيسة، والاخلاق المسيحيّة، والعيشة الرهبانيّة، التي شُغِفَ بها بوجهٍ خاصّ، بحيث يجوز لنا ان نَعُدَّهُ بحقٍّ أوّلَ شاعرٍ دينيٍّ محضٍ بين شعراءِ النّصرانيّة.

وبينما تأَصَّلَ غيره من شعراء النصرانيّة في بيئةٍ قبليّةٍ عربيّةٍ صرفة، كشعراء بني تغلب او بني طيّ مثلاً، نشأَ شاعرنا سليمان الغزّي في فلسطين، ضمن إطارِ بيئةٍ مسيحيّةٍ مُسْتَعْرِبَة، أَخذ عنها لغتها الخاصّة، وعوائدها، ومواقفها. فأعطانا بذلك صورةً حيَّةً عن الثقافة الدينيّة الرائجة في البيئات المسيحيّة في عهد الخلافة الفاطميّة.

وإنَّ اهميَّة شاعرنا تكمنُ على الأخصّ في قِدَمِه. فإنَّهُ شيخ شعراءِ المسيحيّة المستعربة. وليس بالأمرِ العاديّ ان تسمعَ اليومَ ما نبض به قلب شاعرٍ مسيحيٍّ عاش منذ نحو الفِ سنة، وتغنّى بأُمورِ دينهِ ليس غير، وكأَنَّ أمرًا من أُمورِ الدنيا لا يَعنيهِ إطلاقًا.

مع ذلك، فقد يُخَيَّلُ اليك أنَّ شاعرنا يكاد يكون معاصرًا لك. فإنَّ الحالة النفسيَّة التي عاشها، والمواقف التي وقفها حيالَ صروف زمانه، تُشبِهُ الى حدٍّ كبيرٍ الاوضاع التي يعيشها المسيحيّون المعاصرون في العالم العربيّ.

فلشاعرِنا اذًا اهميَّةٌ كبرى من الوجهة التاريخيّة، اذ انه يصف وضع المسيحيّين العرب في العهد الفاطميّ، وموقفَهم من مجتمعهم، ومن تعسُّف الخليفة الحاكم بأمر الله، والولاة المحليّين. كما أنَّه يصف الأماكن المقدَّسة التي زارها في فلسطين، وعادات المسيحيّين في أعيادهم وطقوسهم البيعيّة. ويُسهب في شرح العقيدة المسيحيّة، وتفسير الكتاب المقدّس، وكأنّي به يريد ان يُزَوِّدَ بني دينهِ ومذهبه بمجموعةٍ شعريّةٍ دينيّةٍ كانوا يفتقرون إليها.

وهو في عملهِ هذا يتحاشى كلَّ تهجُّمٍ على أبناءِ الأديان والمذاهب الأُخرى ، ما عدا اليهود منهم. فرُبَّما لا تخلو قصيدةٌ من قصائدهِ من تقريعٍ لبني إسرائيل ، اذ يحاجُّهم في معتقدهم ، مُظهرًا لهم أنَّ ما سبق الأنبياءُ وتنبأوا به عن المسيح الذي ينتظرونه عبثًا ، إنَّما قد تمَّ في يسوع المسيح ، ويُقرِّعُهُم على كفرهم بهِ ، ويشيد بالكنيسة التي حلَّت محلَّ مُلْكِهم الزائل.

ولا ينسى شاعرنا أنَّه ينتمي الى مذهب الملكيّين الارثوذكسيّين، أتباعِ المجمع الخلقيدونيّ (المنعقد سنة ٤٥١م) ، فيُشيرُ أحيانًا ، في تعابيرَ مغلَّفة ، الى موقف أبناءِ مذهبهِ من ملوكِ الروم وعظمائِهم ، وَيَحِنُّ خفيةً الى عهدهم المنصرم في حُكْمِ البلاد ، والى كرمهم في المحافظة على الأماكن المقدَّسة وترميمِها.

ويبلغ شاعرنا ذروةَ شاعريَّتهِ كلَّ مرَّةٍ تطرَّقَ الى ذكر العيشة الرهبانيّة التي شُغِفَ بها منذ حداثتهِ ، فاعتنقها في صباه ، ثمَّ غادرها الى العالم. فَظَلَّ يَحِنُّ اليها ، وقطعَ على نفسه عهدًا بأن يعود إليها قبلَ ان يُدرِكَهُ الأجل. فأَنعمَ اللهُ عليهِ بمَا تمنَّى. فعاد بعد ترمُّلِهِ وترهَّبَ ، وسيمَ أُسقُفًا وقد قارب الثمانينَ من عمره.

ويمتاز شعرهُ أَيضًا بذكر الفقراء ، وضرورة الإحسان اليهم ، وحفظِ كرامتهم. فيحثُّ المسيحيّين في أكثر قصائدهِ على مساعدتهم ، كما يحثُّ الكنيسة نفسَها على عدم تكنيزِ خيرات هذه الدنيا ، بل يُشَدِّدُ على ضرورة توزيعِها على الفقراءِ يومًا بعدَ يوم.

أَمَّا من الوجهةِ الادبيَّة واللغويَّة ، فإنَّ شاعرَنا يُمَثِّلُ أُنموذجًا هامًّا في تطوُّرِ اللُّغَةِ العربيَّة وتدرُّجِها من الفصحى القديمةِ الى اللهجة العاميّة. فإنَّه متضلّع ولا شكّ من معرفةِ قواعد اللغة العربيَّة ومبادئ العروض. إلّا أَنَّه كثيرًا ما يُجيزُ لنفسِهِ تعابيرَ عاميَّةً او شواذَّ واخطاءً لغويَّةً ، إمَّا لضرورات الوزن ، اذ يُضحّي باللغة حفاظًا على قواعد العروض ، وإمَّا لأَنَّهُ يرى أنَّ اللغةَ العربيّة ليست ثابتةً جامدة ، بل تقبل التطوُّر. فعمَدَ بعضَ الأحيان الى تعابيرَ وصِيَغٍ خاصّةٍ باللهجة العاميّة. وهو في ذلك كثيرُ الفائدة

للمولَعين بتاريخ تطوُّر اللغةِ العربيَّة. أَمَّا من حيثُ الشاعريَّةُ بمعناها المُعاصر، فإنَّ سليمان الغزّي يُعَدّ ناظمًا اكثرَ منهُ شاعرًا.

هذا وسوف نبحث تباعًا في هذه المقدّمة عن مصادر سيرة شاعرنا، وعن البيئة التي عاش فيها، ثمَّ عن تفاصيل سيرته، والزمن الذي عاش فيه، ومؤلَّفاته الشعريّة والنثريّة، لِننكبّ اخيرًا على دراسة ديوانه بوجهِ التخصيص.

وفي الختام يطيب لنا ان نسدي آيات شكرنا الحميم للصديقين العزيزين الاستاذ متري نعمان والدكتور حكمت حمصي، الأُستاذ في جامعة حلب، اللذين تفضّلا وراجعا مخطوطنا، وابديا لنا ملاحظات لغويّة قيّمة، كان لها أطيب الأثر في إخراج هذا الكتاب.

فهرس الكتاب

القسم الثالث

الفصل الأول

المصادر

لعلّنا لا نعثرُ بين المؤلّفين العرب المسيحيّين الأقدمين على كاتبٍ او شاعرٍ ضَنَّتْ بذكرهِ المصادرُ التاريخيَّةُ بقدرِ ما ضَنَّتْ بحقِّ شاعرنا سليمانَ الغزّي. فلقد بذلنا قصارى جهدنا في التنقيب عن نصوصٍ قديمةٍ من شأنها تسليط الأضواءِ على سيرته. فلم نوفّق إلّا قليلاً. مع ذلك، فها نحن نبسط باختصارٍ في هذا الفصل نتيجةَ أبحاثِنا، مُدركين أَنَّها ناقصة، ومؤمِّلين ان يُساعدنا الباحثون على اكتشاف معلوماتٍ جديدةٍ تُنير وتُكمِّل ما بلغنا اليه.

اولاً – المصادر القديمة

لم نجد حتى الآن في كُتُبِ التاريخ القديم أيَّ ذكرٍ صريحٍ لسليمَانَ بنِ الحسنِ الغزّي، ذاك الاسقفِ والشاعرِ والكاتبِ الدينيّ الكبير، مع أَنَّ الأقدمين تناقلوا بلهفٍ ديوانه الشعريّ، فبلغنا منه أكثرُ من اربعين نسخة، فضلاً عن مؤلَّفاتهِ النثريّةِ الدينيّة، التي يرتقي أقدمُ نُسَخِها الى مطلع القرن الثاني عشر للميلاد.

فعبثًا بحثنا عنه في المجموعات التاريخيّة المعروفة، من عربيّةٍ واجنبيَّة. وقد علَّلنا النفس بأن نجد ذكرًا له في أقدم وثائق العهد الفاطميّ، وهي «اخبار مصر» للمُسَبّحيّ (٩٧٧ – ١٠٢٩)، الذي دوَّنَ لنا باسهابٍ ودقّةٍ يوميّات الخلفاء الفاطميّين. على أَنَّ مؤلَّفَهُ هذا الجليل، الذي قال الأقدمون إنّه كان يقع في ثلاثة عشر الف ورقة وفي نحو

اربعين مجلّدًا ، قد فُقِدَ ما عدا مجلّدًا واحدًا ، هو المجلّد الاربعون ، يتناول فيه الكاتب أخبار سنتَيْ ٤١٤ و٤١٥ للهجرة فقط [١] . وفي تينك السنتَيْن كان شاعرنا ولا شكَّ حيًّا يُرزَق ، لكنَّه لم يظهر فيهما على المسرح السياسيّ فيذكره المؤرّخ في يوميّاته .

كما أنَّنا لم نجد له ذكرًا في «تلخيص مجمع الآداب في معجم الأسماء والألقاب» لكمال الدين أبي الفضل بنِ الفواتيّ ، الذي نشره في دمشق الأُستاذ محمَّد جواد .

وخطرَ ببالنا ان نبحث على الأقلِّ عن والد شاعرنا في المجموعات العربيَّة ، فوجدنا ذكرًا لابي عليٍّ حسن بن عليّ الغَزّيّ في مواضع عدَّةٍ من كتاب «مسالك الأَبصار في ممالك الأَمصار» لابن فضل الله العُمريّ ، المتوفى سنة ١٣٤٩م ، في فصل «الديارات والحانات» . وقد طُبِعَ الجزء الأوَّل من هذا الكتاب في مطبعة دار الكتب المصريّة بالقاهرة سنة ١٣٤٢ هـ – ١٩٢٤م ، بتحقيق الأُستاذ احمد زكي باشا . فقد جاء مثلاً في ذكر «دير القاروس ، على جانب اللاذقيّة من شمالها» (ص٣٣٦) شعرٌ قاله «ابو عليٍّ حسن بنِ عليّ الغَزّيّ» ، نورد منه هذه الابيات الثلاثة :

لم أَنْسَ في القاروسِ يومًا أَبيضا مثلَ الجبينِ يَزينُهُ فرعُ الدُّجى
وَلَدَيَّ من رُهبانِهِ مُتَنَمِّسٌ أَضحى لفرطِ جمالِهِ مُتَبَرِّجَا
فلهُ ولِلْيومِ الذي قَضَّيْتُهُ مَعَهُ بُكائي ، لا لِرَبْعٍ قد شَجَا

وفي ذكر «دير المُصَلَّبة ، وهو بظاهرِ مدينة القدس الشريف ، في شامها بغربٍ» (ص ٣٣٩) ، شعرٌ آخر قاله «ابو عليٍّ حسن الغَزّيّ» ، نورد منه كذلك الابيات التالية :

يا حُسْنَ أَيَّامٍ قطعتُ هَنيئةً بالديرِ حيثُ التِّينُ والزَّيْتُونُ

---

(١) الجزء الأربعون من أخبار مصر للمُسَبِّحيّ ، حقَّقه وكتب مقدّمته وحواشيه ووضع فهارسه أَيمن فؤاد سيّد وتياري بيانكي : ١ – القسم التاريخي ، من منشورات المعهد العلميّ الفرنسي للآثار الشرقيّة بالقاهرة ، سنة ١٩٧٨ .

نَزَعُوا القلانِسَ والمُسوحَ فَزُخْرِفَتْ مِنْهُنَّ عن غُرَرِ الشُّمُوسِ وُجُونُ
وَسَعَوْا بكاساتِ المُدامِ وما دَرَوْا أَنْ لِلكُؤوسِ الدائراتِ جُنُونُ
فقَضَيْتُ بينَهُمُ زمانًا لم يَزَلْ عندي إليهِ تَشَوُّقٌ وَحَنِينُ

على أنَّهُ من الواضح أنَّ شاعرنا السليط هذا ابا عليٍّ حسنًا بن عليٍّ الغزّي ليس والد شاعرنا سليمان بن الحسن الغزّي. فهو مُسلمٌ وشاعرنا مسيحيٌّ، ووالدُه كذلك. اما الزمن الذي عاش فيه فهو غير معروف، ولعلَّه متأخّرٌ عن الزمن الذي يُفتَرض أنْ قد عاش فيه والد شاعرنا، وهو نهاية القرن التاسع وبداية القرن العاشر للميلاد. أما أنَّهُ يُدعى «حسنًا» فلا يكفي لحُسبانِهِ والدَ شاعرنا سليمان بن الحسن الغزّي. فمثلُ هذا الاسم، اي «حسن الغزّي»، قد يكون أُطلِقَ على غير واحدٍ من ساكني غزّة او المنتسبين أصلاً اليها.

وكذا القول عن «سليمان الغزّي»، المتوفى سنة ١٣٦٣م، وكان قاضيًا، وله اشتغالٌ بالحديث وروايته، وولي القضاء في غزّة ثم في الخليل، ومات بالخليل عن عمرٍ يقارب ٦٥ عامًا. واسمه الكامل هو ابو الربيع سليمان بن سالم بن عبد الناصر علم الدين الغزّي (٢).

وعبثًا بحثنا عن شاعرنا عند المؤلّفين المسيحيّين، أمثال أبي البركات بن كِبَر (م ١٣٢٤)، الذي أفرد الباب السابع من كتابه «مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة» لذكر المؤلّفين المسيحيّين الذين سبقوه، فلم نجد له عنده اثرًا (٣).

والبطريرك مكاريوس الزعيم (المتوفّى سنة ١٦٧٢)، الذي صنّف لائحةً، أرادها

---

(٢) راجع الأعلام لخير الدين الزركلي، الجزء الثالث، ١٢٥ - ١٢٦.

(٣) راجع طبعة الأب سمير خليل، القاهرة ١٩٧١، ص ٢٨٧ - ٣٢٦. إن أبا البركات بن كِبَر لا يورد من المؤلّفين الملكيّين سوى انتيوخوس الراهب، ويوحنا رئيس دير سينا، والقس أبا عليّ نظيفًا بن يمن.

كاملة، للمؤلّفين الروم الملكيّين [٤]، وصدّر بها كتابه الشهير بكتاب «النحلة»، والذي لم يزل مخطوطًا، لم يأتِ على ذكر شاعرنا في عداد الكتبة الملكيّين. كما انه لم يأتِ على ذكره في كتاب «السنكسار» الذي جمع فيه تراجم القدّيسين والشهداء والأبرار الذين لمعوا في سماء الكرسيّ البطريركيّ الانطاكيّ على كرّ العصور [٥].

وعبثًا بحثنا عن اسم شاعرنا في لائحة أساقفة غزّة، فلم نجد له فيها أثرًا. فالمؤرّخ Le Quien مثلاً، الذي وضع في كتابه الشهير عن «الشرق المسيحيّ» لائحةً بأسماء أساقفة غزّة [٦]، ينتقلُ من اوريليانوس أسقف غزّة في أواسط القرن السادس للميلاد (حول سنة ٥٤٠)، الى أسقفٍ اسمه ماتوس، يقول البطريرك الاورشليميّ ذوسيثاوس إنّه كان ما زال حيًّا سنة ١١٤٦ للميلاد، ثمّ الى أسقفٍ آخر مجهول الاسم عاش في القرن السادس عشر للميلاد (حول سنة ١٥٦٩). وهكذا لا يفيدنا شيئًا عن اساقفة القرن الحادي عشر بوجه العموم، ولا عن اسقفٍ يُدعى سليمان الغزّي بوجه الخصوص، سواءٌ أكان أسقفًا لمدينة غزّة ام لمدينةٍ اخرى في فلسطين.

ولم يأتِ بحثُنا بنتيجةٍ أفضل عندما توجّهنا به صوبَ المؤرّخين اليونانيين المُحدثين، من أمثال المطران كريزوستوم بابادوبولس، الذي كتب تاريخًا مفصّلاً للبطريركيّة الاورشليميّة والأبرشيات التابعة لها [٧]. فإنَّهُ، اذ يتحدّث عن أساقفة غزّة الروم الملكيّين، ينتقل من القرن الثامن للميلاد (حول سنة ٧٨٦) الى القرن السابع عشر (حول سنة ١٦٦١).

---

(٤) ان المرحوم الاب يوسف درّه الحدّاد نشر في مجلة المسرّة، سنة ١٩٧٤، ص ٥١٤ – ٥٢١، مقدّمة كتاب «النحلة» هذا.

(٥) Br. Mus. Add. 9965.

(٦) LE QUIEN, *Oriens Christianus,* t. III, Parisiis 1740, col. 619.

(٧) CHRYSOSTOME PAPADOPOULOS, **Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων,** Alexandrie et Jérusalem 1910.

ولا بدَّ لنا من الوصول الى عهد البطريرك الدُّوَيْهِيّ (١٦٣٠ – ١٧٠٤)، واضع «تاريخ المِلّة المارونيّة»، لكي نجد ذكرًا لشاعرنا. فان هذا المؤرّخ المارونيَّ الشهير يُصنِّف سليمان الغزّي، على نحوِ ما فعلَ بولس الراهب، او بولس الانطاكي، أُسقف صيدا في القرن الثاني عشر، بين معارضي ثبات الموارنة الدائم على المعتقد الارثوذكسي القويم. ونحن نعلم في الواقع ان شاعرنا، في قصيدتِه الأولى، يَضَعُ «مارون» بين أصحاب البدع والهرطقات، أُسوةً بأريوس ومكدونيوس ويعقوب البرادعيّ وغيرهم. وكذلك في «ردّهِ على المخالفين الأمانة الارثوذكسيّة». فيقول الدويهيّ[٨]: «من جملة ما ذكر في كتابهِ [اي سعيد بن بطريق] قوله إنَّ الموارنة ينتسبون بهذا الاسم الى مارون الراهب، الذي كان في دولة موريق ملك الروم، وانشأ بدعةً محدثة، وهي أنَّ في السيّد المسيح طبيعتين ومشيئةً واحدة. وأفسدَ بمقالته هذه أُناسًا كثيرين. والذين قالوا بقولهِ وانقادوا لهذيانهِ سُمُّوا موارنةً باسمه. ولمّا مات دفنوهُ بارض حماه، قريبًا من العاصي، وشادوا على اسمه ديرًا، ولقّبوهُ بدير مارون. وأكثرُ من تبع قوله أَهلُ مدينة حماه وقِنّسرين والعواصم، وشرذمةٌ من الروم... وتبعهُ على هذا الرأي غالب المؤرّخين الذين بعدهُ: اولاً، الملكيّة، مثل بولص الراهب الانطاكيّ، **وسليمَنُ بن حسن الغزّي الشاعر**، وصاحب خبر تيموثاوس الدقسيّ وغيرُهم...».

ثانيًا – المصادر الحديثة

١ – ان اوّل من جاءَ على ذكر سليمان الغزّي من المحدثين كان المطران السريانيّ الكاثوليكيّ **إقليميس داود**، أُسقف دمشق، وقد نشر سنة ١٩٠٨ مجموعة وثائق وبراهين تدحض، في زعمِهِ، قول الموارنة في دوام معتقدهم الارثوذكسيّ منذ نشأة طائفتهم حتى الآن. فأورد[٩] بيتًا لسليمان الغزّي يُصنِّف فيهِ «مارون» بين أصحاب

(٨) *Ambros. Arab. 25*, fol. 4.

(٩) كتاب جامع الحجج الراهنة في إبطال دعاوى الموارنة، طبعة القاهرةوليبزيغ ١٩٠٨، ص ٥١٤ – ٥١٥.

البِدَع ، أُسوةً بأريوس ومكدونيوس ونسطور ويعقوب البرادعيّ ، اذ يقول في القصيدة الاولى من ديوانه (البيت ٢٩) :

وقالَ مارونُ : أَنْ للآبِ من قِدَمٍ إبنٌ حديثٌ بجسمٍ وَهْوَ روحاني؟

ويستشهد المطران اقليميس داود بسليمان الغزّي ، ويولي شهادته اهميّةً كبيرة ، وإنْ كان يعتقد خطأً ان شاعرنا إنّما عاش في القرن الرابع عشر فقط او الخامس عشر للميلاد .

٢ – ثم جاءَ المرحوم **عيسى اسكندر المعلوف** سنة ١٩١٠ ، فخصّ شاعرنا بمقالين في مجلة «النعمة» تحت عنوان : «المطران سليمان الغزّي» (١٠) . وعرّفَ ببعض مخطوطات ديوانِه ، ولا سيّمَا بنسخةٍ منهُ وجدها في حلب ، كُتِبت سنة ١٥٥٧ ، وهي محفوظةٌ اليوم في المتحف الآسيوي في لييننغراد (١١) . وقد اعتقد أنَّ شاعرنا عاش في القرن الرابع عشر ، وأنَّهُ رُقِّيَ الى أُسْقفيّة غزَّة ، ثم مات شهيدًا . ويقول إنَّهُ رأى ذلك «في بعض التعاليق على نسخةٍ من ديوانه» ، دون ان يدلَّنا على المراجع بوجه التدقيق . ومن الحقّ ان نُقِرَّ بأَنَّ عيسى اسكندر المعلوف هو الذي اكتشف فعلاً شاعرنا سليمان الغزّي .

٣ – ثم جاء المرحوم **الأب لويس شيخو** اليسوعيّ ، فتحدَّث مطوَّلاً عن شاعرنا في كتابه «شعراء النصرانيّة بعد الإسلام» (١٢) ، وفي جدول مخطوطات المؤلّفين العرب المسيحيّين منذ الاسلام (١٣) ، وكذلك في مجلة «المشرق» (١٤) . وقد اعتقد أنَّ شاعرنا عاش في القرن الرابع عشر ، آخذًا برأي عيسى اسكندر المعلوف . واعتقد كذلك ان

---

(١٠) مجلة النعمة ، سنة ١٩١٠ ، ص ٦١٩ – ٦٢٨ و٦٥٨ – ٦٦٧ .

(١١) هو احد المخطوطات التي استعملناها في تحقيق نصّ الديوان ، وقد اشرنا اليه في الحواشي بحرف ل .

(١٢) طبعة بيروت ١٩٢٤ ، ص ٤٠٠ – ٤٢٤ .

(١٣) المخطوطات العربيّة لكتبة النصرانيّة ، بيروت ١٩٢٤ ، ص ١٥٥ .

(١٤) مجلّة المشرق ، سنة ١٩٢٧ ، ص ٤٢ – ٥١ ، و٩٧ – ١٠٧ وص ١٥٩ .

شاعرنا «لم يولد نصرانيًّا، وأنَّهُ كان مسلم النحلة، فتنصَّر بعد ردحٍ من الدهر. فتراهُ يُشير كثيرًا الى حياته السابقة، ويذرف الدموع السخينة على ضلالهِ وآثامهِ» (١٥). ورأى أيضًا، إستنادًا الى إحدى مخطوطات مكتبة القبر المقدَّس، أنَّهُ عُيِّنَ في شيخوخته أُسقفًا لغزّة، وأنَّهُ مات شهيدًا.

ومن الاب شيخو استقى الاستاذ عمر رضا كحَّاله ما أَدرجه في الجزء الرابع من «معجم المؤلِّفين» (١٦) عن سليمان الغزّي، فقال: «سليمان بن حسن الغزّي (القرن الثامن الهجريّ، القرن الرابع عشر الميلاديّ)، الارثوذكسيّ، أُسقف غزّة. من آثاره: ديوان شعر، ومقالات في وحدانيّة الخَلْق والتجسّد والصلب، وفي الإنسان والعالم».

٤ – ثم جاء الأب **بولس سباط** السريانيّ الكاثوليكيّ الحلبيّ، فجمع في مجموعته الخاصّة ستَّ مخطوطاتٍ لديوان سليمان الغزّي، عرَّف بها بطريقةٍ مختصرة (١٧) سنة ١٩٢٨، وسنة ١٩٣٤. كما انه اطَّلع على مخطوطاتٍ أُخرى للديوان في مجموعات بعض الأفراد او العائلات الخاصّة، فعرَّف بها كذلك سنة ١٩٣٨ (١٨). ونسب شاعرَنا الى القرن السادس عشر، إستنادًا الى ما ورد في بعض مخطوطات الديوان من قصائد وضعها الشاعر ميخائيل بن حاتم الحمصيّ، وهو من شعراء القرن السادس عشر، فخلط المؤلِّف بينها وبين قصائد سليمان الغزّي، مع ان المخطوطات التي درسها تُميّز كلَّ التمييز بين قصائد كلٍّ من الشاعِرَيْن.

٥ – وتبعه المستشرق الالمانيّ الشهير جورج غراف سنة ١٩٤٧، فكرّس لشاعرنا

---

(١٥) شعراء النصرانية بعد الإسلام، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٦٧، ص ٤٠١.

(١٦) طبعة مكتبة المثنّى ودار إحياء التراث العربيّ في بيروت، ص ٢٥٨ – ٢٥٩.

(١٧) PAUL SBATH, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath. Catologue.* Tome I, Cairo 1928, Tome II, Cairo 1928, Tome III, Cairo 1934.

(١٨) IDEM, *Al-Fihris (Catalogue de manuscrits arabes).* Ière partie: *Ouvrage des auteurs antérieurs au XVII^e siècle,* Le Caire 1938.

ثلاث صفحاتٍ مكثّفة في المجلد الثاني من كتابه «تاريخ الادب العربيّ المسيحيّ» (١٩). فنقض من جهةٍ مواقف سلفهِ الاب بولس سباط ، ولم يُرد من جهة أخرى ان يُحَدِّد بوجه التدقيق زمان شاعرنا ، فقال إنَّهُ عاش «في زمنٍ غير محدَّد ، ولعلّه القرن الثالث عشر».

٦ – وان الأب الياس خليفه عاد سنة ١٩٦٦ فعرَّف بمخطوطٍ جديدٍ لديوان سليمان الغزّي ، دون ان يُغني معلوماتِنا عن سيرتهِ بأمرٍ جديد (٢٠).

٧ – ثم جاء الاكسرخوس **يوسف نصر الله** ، فخصَّ شاعرنا بمقالٍ شاملٍ في مجلة «الشرق المسيحيّ» الالمانيّة (٢١). وهذا المقالُ يُعَدُّ بحقّ أصحَّ ما كُتِبَ عنهُ في الآونة الأخيرة (٢٢). ومنه انطلقنا لنشر مؤلَّفاتهِ الشعريّة والنثريّة ، بعد تحقيقها على المخطوطات. وعاد صديقنا الاكسرخوس يوسف نصرالله سنة ١٩٨١ فتحدّث عن سليمان الغزّي في موسوعتهِ الرائعة : «تاريخ الحركة الادبيّة في الكنيسة الملكيّة من القرن الخامس الى القرن العشرين».

٨ – وما ان بدأنا بعملنا ، وقدّمنا للمؤتمر الاوّل للدراسات العربيّة المسيحيّة ، المنعقد في مدينة كلوتنجن من اعمال ألمانيا الفدراليّة في غضون شهر أيلول سنة ١٩٨٠ ، نبذةً مقتضبةً عن شاعرنا ، حتى نشر **الأب اغناطيوس ديك** في مجلّة «الشرق الأدنى المسيحي» مقالاً يقترح فيه ان نرى في صامونا أُسقف غزَّة ، الذي عاش حول سنة

---

(١٩) G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. II, Città del Vaticano 1947, p. 84-86.

(٢٠) E. KHALIFE, *Note sur un manuscrit du poète arabe chrétien Sulaïmān ibn al-Ġazzī,* dans *Melto* 2 (1966), p. 159-162.

(٢١) J. NASRALLAH, *Sulaïmān al-Ġazzī évêque melchite de Gaza (XI^{e} siècle)*, dans *Oriens christianus* 62 (1978), p. 144-157; *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du V^{e} au XX^{e} s.*, vol. III, t. 2 (1250-1516), p. 118-130.

(٢٢) ان الأب سمير خليل اليسوعيّ عرَّف بهذا البحث في «نشرة الادب العربيّ المسيحيّ» : Bulletin d'arabe chrétien, vol. III (1979), p. 29-31.

١٠٥٦م، شاعرنا سليمان الغزّي عينهُ[٢٣]. فدرسنا اقتراحه، لكنّنا لم نأخذ به، كما سنرى.

٩ – اخيرًا أقدمنا بأنفسنا فنشرنا في مجلّة «المسرّة»[٢٤] باكورة أبحاثنا عن سليمان الغزّي في ثلاث مقالاتٍ متوالية، رغبةً منا في التعريف بهذا الشاعر واستدراج ملاحظات القرّاء والباحثين.

هذا مجمل ما عثرنا عليهِ من مصادر قديمةٍ وحديثةٍ حول شاعرنا الغزّي. وهو، كما لا يخفى، لا يشفي عليلاً ولا يروي غليلاً.

تجاه هذا الواقع، حاولنا ان نبحث عن مصادر جديدة، منطلقين من افتراضاتٍ ثلاثة: الإفتراض الأوّل يرى في سليمان الغزّي الأنبا سليمان بن ابراهيم، رئيس دير جبل سيناء في عهد الخليفة الفاطميّ الحاكم بأمر الله. والإفتراض الثاني يرى في سليمان الغزّي صامونا أُسقف غزَّة، الذي يقال إنّه عاش حول سنة ١٠٥٦م. والإفتراض الثالث يرى في سليمان الغزّي احد أساقفة غزَّة، او غيرها من المدن الفلسطينيّة، غير صامونا المذكور.

ثالثًا – نحو مصادر جديدة؟

آ) افتراضٌ اوَّل بأنَّ سليمان الغزّي هو الأَنبا سليمان بن ابراهيم عينهُ، رئيس دير جبل سيناء في عهد الحاكم بأمر الله:

لقد عثرنا في «كتاب الذيل»، الذي وضعهُ يحيى بن سعيد الأنطاكيّ تتمَّةً لتاريخ

---

(٢٣) IGNACE DICK, *Samonas de Ġaza ou Sulaïmān al-Ġazzī*, dans *Proche-Orient Chrétien*, 1980, p. 175-178.

(٢٤) سليمان بن حسن الغزّي، شاعرٌ عربيٌّ مسيحيٌّ مجهول، من القرن العاشر والحادي عشر للميلاد، في مجلّة المسرّة ١٩٨١، ص ٣٠٥ – ٣١٣ و٣٩٦ – ٤٠٨ و٥٢٦ – ٥٤٣.

سعيد بن بطريق ، من سنة ٩٣٨ حتى سنة ١٠٢٨ م ، على ذكر شيخٍ مسيحيٍّ من وجهاء مصر ، كان في غضون سنة ١٠١٢ م قد ترهَّب حديثًا في دير طور سيناء ، اسمه سليمان بن ابراهيم ، وقد توصَّل بحنكتهِ الى إنقاذ الدير المذكور من الهدم والنهب سنة ١٠١٢ م ، في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله . وقد افترضنا باديً بدءٍ أنَّ سليمان بن ابراهيم هذا قد يكون سليمان الغزّي عينه ، الشاعر الذي نحن بصدده . وها نحن نورد نصَّ يحيى بن سعيد الأنطاكيّ ، كما نقلناه عن «مجموعة الآباء الشرقيّين»(٢٥) ، وعن طبعة المرحوم الاب لويس شيخو(٢٦) :

يقول يحيى بن سعيد الأنطاكيّ في سياق حوادث سنة ١٠١٢ م إنَّ الحاكم بأمر الله «أَقطع كنائس القُلزم ودير رايث ودير طور سينا لإنسانٍ من العرب يُعرَف بابن غَـيَّاث . وأَوعز اليهِ بهدم دير طور سينا وبناءِ مسجدٍ بهِ . فهدم بعض كنائس القُلزم ، وحاز آلاتِ جميعها . وهدم إحدى كنيستَي دير راية . وأخذ ايضًا رحلَهُ وآلاتِهِ . وسار الى دير طور سينا ليمثِّل فيهِ ما رُسِم لهُ . وكان في طور سينا يومئذٍ رجلٌ كاتب ، ترهَّب فيهِ وسكنهُ عن قريب ، يُسَمّى صَلَمُون [او سَلَمون] بن ابراهيم ، من وجوهِ أهل مصر(٢٧) ، ذو شيخوخةٍ وحكمةٍ وعقلٍ وسياسة . فخرج اليهِ وأحسن لقاءَهُ ، وأعلمهُ أنَّ أُسقفَهُ ورهبانَهُ مساعدوهُ على ما التمسَهُ ، وغيرُ مانعين لهُ منهُ . وسلَّم إليهِ جميع آلاتِ الدير وصياغاتِهِ من ذهبٍ وفضّة . ولطفَ في مخاطبتهِ . وأَبان لهُ أَنَّ هدمَهُ يصعبُ عليهِ وعلى غيرِهِ ، لحصانتهِ

(٢٥) *Patrologia Orientalis*, t. XVIII, fasc. 5, p. 305-306.

(٢٦) CSCO, t. 51, p. 204-205.

(٢٧) المفهوم بمصر هنا ، لا القطر المصري ، بل مدينة مصر القديمة ، او المدينة الجديدة التي بناها الفاطميّون ودُعِيت سنة ٩٧٢م بالقاهرة . وانَّك تجد العبارة عينها في ما قاله أنبا يوساب أُسقف فوه عن ساويرس أُسقف الاشمونَيْن : «كان كاتبًا من أهل مصر» (راجع كامل صالح نخله ، كتاب تاريخ وجداول بطاركة الاسكندريّة القبط ، القاهرة ١٩٤٣ ، ص ٢١).

ووثيقةِ بنائهِ، وأنَّه يحتاج في ذلك الى إنفاق جملةٍ كثيرةٍ تفوق ما يحصلُ لهُ منهُ. فالتمس على الإندفاع عن التعرّضِ لهُ جملةَ مال. وتقرَّرَ الحالُ معهُ على ما رضيَ بهِ. وأقام له بذلك، وانصرف عنهُ من غيرِ ان يتعرَّضَ لهُ». على أنَّ هذا التدبير لم يمنع الحاكم بأمر الله من مصادرةِ جميع ممتلكات الدير وأوقافهِ... (٢٨).

ان هذا الحادث عينهُ يرويهِ لنا مؤرّخٌ لاتينيٌّ معاصر، هو أديمار دي شابان (Adémar de Chabannes)، المولود حول سنة ٩٨٨ والمتوفى في القدس سنة ١٠٣٤، عن عمر لم يتجاوز الستة والاربعين عامًا، اذ يقول ما ترجمتُهُ (٢٩): «على دير طور سينا، حيث كان يقيم نيّفٌ وخمسمئة راهب، تحت إمرة رئيسهم، ولهم فيهِ أُسقفٌ خاصٌّ بهم، زحفَ عشرةُ آلافٍ من الأعراب المسلّحين، لكي يَفتكوا بالرهبان، ويهدموا صوامعهم وكنائسهم. لكنَّهم ما ان دنوا من الدير بنحوِ أربعة أميال، حتى شاهدوا الجبلَ كلَّهُ مشتعلاً بالنار والدخان، وألسنةُ النار تشقُّ عنان السماء، بينما بقيت محتويات الدير ورجالُهُ جميعهم سالمين من الأذى. فلمّا أُخبر الملك البابليّ [اي الحاكمُ بأمر الله] بذلك، تاب هو وشعبهُ العربيّ، وساءهم ما فعلوا بالمسيحيّين. فأصدر المراسيم، وأمر بإعادة بناء كنيسة القيامة المجيدة. فأُعيد بناؤها، لكنَّها لم تكن مماثلةً للكنيسة الاولى، لا بالجمال ولا بالمساحة، تلك التي كانت هيلانة أُمُّ قسطنطين شيَّدتها بسخاءٍ جدير بالملوك».

هذا ما قاله المؤرّخ اللاتينيُّ المعاصر. ومن الواضح أنَّهُ حاد عن الصواب في نهاية ما اوردهُ، من أنَّ الحاكم بأمر الله أَمرَ بإعادة بناء كنيسة القيامة، اذ إنَّ هذا الأمر تجب نسبتُهُ الى ابنهِ الملك الظاهر، الذي عقد الصلح مع ملك الروم رومانس الثالث

---

(٢٨) Cfr. M. Canard, *Encycl. de l'Islām*, t. III, p. 80, art. *Al-Ḥākim bi-amri-l'Lāh.*

(٢٩) Baronius-Theiner, *t. 16, p. 434, dans* Le Quien, *Oriens Christianus*, t, III, col. 479.

ارجيروبولس ، فأذِنَ بإعادة بناء كنيسة القيامة سنة ١٠٣٠ م . لكنَّ الأعمال لم تبدأ فعلاً إلّا سنة ١٠٤٢ ، في عهد الملك الروميّ قسطنطين مونومَخ .

وهاك الاصل اللاتينيّ للنصِّ الذي اوردناه :

« Ad monasterium Montis-Sinaï, ubi quingenti et eo amplius monachi sub imperio abbatis manebant, habentes ibidem proprium episcopum, venerunt Saracenorum decem millia armatorum, ut monachos perimentes, habitacula eorum cum ecclesiis diruerent. Propinquantes autem a quatuor fere millibus conspiciunt totum montem ardentem et fumantem, flammasque in coelum ferri, et cuncta ibi posita cum hominibus manere inlaesa».

« Quod quum renuntiassent regi Babylonio, paenitentia ductus tam ipse, quam populus Saracenus, valde doluerunt de his quae contra Christianos egissent: et data praeceptione jussit reaedificare basilicam sepulcri gloriosi; tamen redincepta basilica, non fuit amplius similis priori pulchritudine, vel magnitudine, quam Helena mater Constantini regali sumptu perfecerat».

ان رواية المؤرّخ اديمار تستوحي بكلّ وضوحٍ تفاصيل ظهور الله تعالى لموسى على جبل سيناء ، وما رافقه من اشتعال النار في « العُلَّيقة التي لا تحترق » ، وتدخين الجبل ، مِمّا علق في أذهان الشعب . ولعلَّ ابن الغيَّاث نفسه روَّجَ لهذه الرواية لكي يعتذر عن إحجامهِ عن هدم الدير وعدم امتثالِهِ لأوامر الحاكم بأمر الله .

ولنفترض اذًا أنَّ هذا الشيخ الجليل سليمان بن ابراهيم ، الذي يتحدَّث عنه يحيى بن سعيد الأنطاكيّ ، إنَّما هو سليمان الغزّي عينهُ ، الشاعر الذي نحن بصدده ، بالرغم من أنَّ المؤرّخ يدعوه « سلمون » او سليمان بن ابراهيم ، بينما أجمعت مخطوطات ديوانهِ الشعريّ على تسميتهِ **سليمان بن الحسن**. فلعلَّهُ كان لوالدهِ اسمانِ يُعرف بهما : اسمٌ مسيحيٌّ محضٌ هو ابراهيم ، واسمٌ عربيٌّ هو الحسن . ومثل هذا الأمر ليس بالمستغرب ، لا سيَّمَا اذا عرفنا ، كما يورد الديوان ، ان حفيد شاعرنا سُمّيَ ابراهيم ، تخليدًا لذكر جدّه لأبيه ...

ولنبحث في تاريخ يحيى بن سعيد الأنطاكيّ لنرى ماكتبهُ عن هذا الوجيه المصري والشيخ الجليل سليمان بن ابراهيم ، الذي كان في غضون سنة ١٠١٢ م قد دخل منذ عهدٍ قريبٍ دير طور سيناء وترهَّب فيه.

في غضون سنة ٤١٠ هـ (١٠١٩ م) تبدأُ الإتّصالات بين الحاكم بأمر الله وسليماننا هذا ، الذي كان قد أصبح في هذه الاثناءِ رئيسًا لدير طور سيناء ، فنراهُ يتدخَّل في إبعاد احد المرشَّحين للكرسيِّ البطريركيِّ الاسكندريّ ،واستبدال مرشَّح آخربه. فيقول يحيى ابن سعيد الأنطاكيّ في سياق حوادث سنة ٤١٠ هـ(١٠١٩م) : إنَّ أَنبا اسحق أُسقف القُلزم «أَطمع نفسَهُ ان يصيربطريركًا (على الملكيّين في الإسكندريّة) . فأَنهى أنبا سلمون ذلك الى الحاكم مطالعةً بمَا كتب به خطُّهُ ، وبكراهةِ الكافّةِ لهُ. فأنفذَ من استرجع السجلَّ منهُ... وسأَل أنبا سلمون الحاكمَ أَنَّهُ يُغيِّر السجلَّ الذي باسم اسقف القُلزم ، ويُجعَل باسم أَبَّا جورجيس» (٣٠).

ويقول يحيى بن سعيد الأنطاكيّ في سياق حوادث سنة ٤١١ هـ (١٠٢٠م) إنَّ الحاكم بأمر الله «لقيهُ **أنبا سلمون رئيس دير طور سينا** ، وشكا اليه سوء حالة رهبان طور سينا ، وما هم عليهِ من الضرِّ والفاقة. وتوسّل اليهِ في إطلاق الأَوقافِ المقبوضةِ برسم هذا الدير ، ليستعينوا بها على ما هم بسبيلهِ ، ويغتنمَ دعاءَهم لهُ ما عاشوا. فأجابَهُ الى ذلك ، وأَعادَ جميعَها اليه» (٣١).

ويستطرد يحيى بن سعيد الأنطاكيّ في سياق حوادثِ سنة ٤١١ هـ عينِها (١٠٢٠م) ، فيقول : «ولقيَ **أنبا سلمون رئيسُ دير طور سينا** الحاكمَ ايضًا ، وأذكرهُ بتمادي خراب الكنائس ، وأنَّ الأوقاف التي كانت برسمِها قُبِض عليها ، وقد خربت.

---

(٣٠) CSCO, *t. cit.*, p. 227

(٣١) CSCO, *t. cit.*, p. 228.

وعرض بالمسألة في الإذن بتجديد عمارة دير القُصَير، وأَن يُرى رأيُهُ بالمسامحة بهِ، وعودةِ الرهبان الى سُكناه، واجتماعِ النصارى فيهِ للصلاة، ولإطلاق ما برسمهِ من الأوقاف. فسعفَهُ بطلبهِ، وأمر بالمسامحةِ بمَا يجبُ لبيت المال على الأوقاف المخصوصة من خراج، وكتب لهُ بذلك سجلاً هذه نسختُهُ: بسم الله الرحمنِ الرحيم. هذا كتابٌ من عبد اللهِ ووليّهِ المنصور أبي عليّ الإمام الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين **لسليمان بن ابراهيم الراهب**، بمَا رآهُ من إنعامهِ عليهِ، وإسعافهِ بمَا رُغِبَ إليه، من الإذنِ لهُ في إعادة عمارة الدير المعروف بالقُصَيرِ بطرفٍ (؟) من جبلِ فُسطاطِ مصر... وتسليمِ ذلك الى هذا الراهب ليتولّى جداهُ، ويحوزَ نفعَهُ وجناه... وَكُتِبَ في شهر ربيع الآخر سنة ٤١١ هـ»[٣٢].

نتبيَّن من هذا النصّ أنَّ سليمان بن ابراهيم، الذي كان قد دخل دير طور سينا حديثًا سنة ١٠١٢ م، كان قد أصبح سنة سنة ١٠٢٠ م رئيسًا للدير، بل أُسقفًا عليهِ ايضًا، وفقًا للعادة المتَّبعة اذ ذاك.

ويتابع يحيى بن سعيد الأنطاكيّ حديثهُ عن الأنبا سلمون في سياق حوادث سنة ٤١١ هـ عينها (١٠٢٠م) فيقول: «وتواصلَتْ مسألة أنبا سلمون ومسألة غيرِهِ من النصارى اليهِ في ردّ كنيسةٍ كنيسةٍ من كنائسهم وعمارتها، وردّ أوقافها. وكتب أنبا سلمون رقاعًا عن أهل البلدان البعيدة عن مثل ذلك. فأجاب كلاًّ منهم الى ملتمسِهِ... وترك الإعتراضَ لمن يصلّي منهم في **عَرَصَة الكنيسة المعروفة بالقيامة وخربتها**...»[٣٣].

ولمّا جزع المسيحيّون من الأوامر التي سبق الحاكم بأمر الله فاتَّخذها بحقّهم، وعزموا على الهرب الى بلاد الروم، «أنهى اليهِ أنبا سلمون رئيس دير طور سينا ما خالطَهم وقام في نفوسهم، فكتب لهم سجلاً يؤمِّنهم بهِ، هذه نسختهُ... في شعبان سنة ٤١١ هـ» (١٠٢٠م)[٣٤].

---

(٣٢) CSCO, *t. cit.*, p. 228-229.
(٣٣) CSCO, *t. cit.*, p. 230-231
(٣٤) CSCO, *t. cit.*, p. 232-233.

وتتوثّق العلاقات بين الحاكم بأمر الله والأنبا سلمون، فيقول يحيى بن سعيد الأنطاكيّ عن عام ٤١١ هـ عينهِ (١٠٢٠م): «ومال الحاكمُ الى أنبا سلمون منذ أوّل مشاهدتهِ اياهُ ولقياهُ لهُ. وشفَّعَهُ بجميع ما كان يلتمسهُ منهُ. وتقدَّمَ أنْ لا يَنقبِضَ عن مسألتهِ في شيءٍ مِمّا يعود بصلاح أُمورِ النصارى، وأنْ يَلقاهُ في كلّ يومٍ في طريقهِ الى الصحراء، ليسألهُ عمّا يحتاج إليه. فامتثلَ أمرهُ، وكثُرَ أُنسُهُ بهِ، حتّى شنَّعَ عليهِ كثيرٌ من عوامّ المسلمين لِمَا عرفوه من ميلهِ اليه، وتشفيعهِ إيّاهُ في ملتمساتهِ، ومشاركتهِ رهبانَ النصارى في لباس الصوف، أنَّهُ قد تتلمذ لأنبا سلمون» (٣٥).

فاذا أخذنا بهذا الإفتراض، الذي يحاول ان يرى في شاعرنا سليمان الغزّي الأنبا سليمان بن ابراهيم عينهُ، رئيس دير جبل سيناء، فماذا نستنتج من كلِّ ما تقدّم، بالمقارنة مع ما نعرفهُ من ديوانه؟ إنّنا نستنتج ما يلي:

١) أنَّ شاعرنا سليمان كان لا يزال في العالم، وقد قارب الثمانين من عمرِه، يتشوَّق الى العيشة الرهبانيّة، دون ان يستطيع دخول الدير بسبب انهماكهِ في رعاية النسوة من أفراد أُسرته. فانه يقول في إحدى قصائده (٥٩/٢٨ - ٣٦):

قد كنتُ ربَّيتُ إبنًا قلتُ يَنفعُني	بعد المماتِ، فماتَ الإبنُ من دوني
جارَتْ عليهِ الليالي في تصرُّفِها	فبَانَ عن والدٍ مفجوعٍ محزونِ
دفنتُهُ إبنَ عشرينٍ، وها أناذا	شيخٌ بلغتُ الى عُمرِ الثمانينِ
وإشتهيتُ أُتِـمُّ العُمْرَ مُعتصِمًا	بتوبةٍ في دياراتِ الرهابينِ
لولا حريمٌ أُراعيهم وأَحفظُهُمْ	فهم عن الزُّهدِ في الدنيا يَعوقوني

٢) في غضون سنة ١٠١٢م نراهُ في دير طور سينا، وقد دخله حديثًا، قادمًا من مصر، فينقذ بحنكتهِ الدير من الخراب والدمار.

---

(٣٥) CSCO, *t. cit.*, p. 233.

٣) سنة ١٠١٩م وسنة ١٠٢٠م نراهُ رئيسًا وأُسقفًا على دير طور سيناء ، ينعم بنفوذٍ واسعٍ لدى الحاكم بأمر الله ، ويستطيع بنفوذهِ هذا ان يُعيد الأوقاف للديورة والكنائس في طور سيناء وفي مصر وفي انحاء أخرى نائيةٍ من الدولة الفاطميّة.

هذا ومن المؤسف ان تكون في لائحة رؤساء دير طور سيناء وأساقفتِهِ ثغرةٌ تمتدُّ في أقلِّ تقديرٍ من سنة ٩٦٧ حتى سنة ١٠٨١ . فقد وجدنا في المجلد الثاني من «الموسوعة الدينيّة والادبيَّة» (٣٦) لناشرها بانوتيس اليوناني (Panotis) لائحةً باسماء أساقفة دير طور سيناء ، نقلاً عن «تاريخ الجبل المقدس» للمؤلّف اليونانيّ باباذوبولس كرامفس (Papadopoulos Kerameus) جاءَت فيها الأسماء التالية : قسطنطين (٨٦٩) ، مرقس ، مكاريوس (٩٦٧) ، يوحنّا اليوناني وقد اغتاله الأعراب (١٠٨١ – ١٠٩١) ، زكريّا (١١٠٣ أو ١١١٤) الخ...

وكان المرحوم الأب لويس شيخو قد نشر سنة ١٩٠٧ بحثًا في «رؤساء أساقفة سيناء» (٣٧) ، نقلاً عن مقالٍ وضعهُ أحد الروم الملكيّين الدمشقيّين ، المدعوّ خليل صبّاغ ، الذي قام برحلةٍ الى دير طور سيناء سنة ١٧٥٣ . وهو محفوظٌ اليوم في المكتبة الوطنيّة بباريس تحت رقم ٣١٣ من مجموعة المخطوطات العربيّة . ففي الباب المعنون «في رؤساء أساقفة الدير» ، نجد الاسماء التالية : مرقس وكان رئيسًا للدير سنة ٨٦٩م ، ثم يوحنّا «الذي من أثينا ، والذي قتلَهُ المصريّون لأجل رعيّتهِ كشهيد» ، وكان رئيسًا للدير سنة ١٠٩١م ، ثم زخريّا سنة ١١٠٣م ، ثم جاورجيوس سنة ١١٣٣ الخ.... ولا ذكر لأُسقفٍ يدعى سليمان او سلمون.

وانّنا نستطيع ان نَسدَّ منذ الآن جزئيًّا فراغ هذه الثغرة ، فنعرض الأسماء التالية :

---

(٣٦) PANOTIS, Encyclopédie religieuse et morale (gr.), t. II, col. 182.

(٣٧) LOUIS CHEIKHO, *Les Archevêques du Sinaï*, dans *Mélanges de la Faculté Orientale*, t. II (1907), p. 408-421.

١) أنبا صلمون ، وقد كان أُسقفًا لدير طور سينا سنة ٩٨٢م ، كما تشهد بذلك حاشية المخطوط العربيّ السينائيّ رقم ٢ ، الذي نسخ سنة ٩٣٠م ، واشتراهُ الأنبا المذكور في ٣ من شهر محرّم سنة ٣٧٢هـ ، الموافقة سنة ٩٨٢م. ولا يمكن ، طبعًا ، الخلط بين أنبا صلمون هذا وشاعرنا سليمان الغزّي ، الذي لم يكن قد دخل الدير آنذاك.

٢) أُسقفٌ آخر مجهول الاسم ، كان رئيسًا لدير طور سينا سنة ١٠١٢م عندما دخل الشيخ سليمان بن ابراهيم الدير حديثًا ، وتوصّل بحنكتهِ الى منع الشيخ البدويّ ابن الغيّاث عن هدم الدير.

٣) أنبا سَلَمُون او سليمان بن ابراهيم ، الذي سِيمَ أُسقفًا وتبوّأَ رئاسة دير طور سينا سنة ١٠١٩م او ما قبلها ، وكان لا يزال في هذه الوظيفة سنة ١٠٢٠ او ١٠٢١ . فاذا افترضنا أَنَّهُ دخل الدير سنة ١٠١٢م ، في سنّ الثمانين على أقرب وجه ، يكون قد عاش حتى سنة ١٠٢١م ، اي أنه بلغ من العمر في أقلِّ تقديرٍ تسعًا وثمانين سنة ، وقضى نحبه أُسقفًا ، لا على مدينة غزّة ، بل على دير طور سيناء.

على أنَّ هذا الافتراض الاوّل يصطدم ببعض الإعتراضات :

الإعتراض الاوّل يستند الى اختلاف اسم الاب بين سليمان بن حسن الغزّي شاعرنا ، والأنبا سليمان بن ابراهيم. فمهما قلّلنا من أهميّة هذا الإختلاف في التسمية ، فانّهُ يظلُّ اختلافًا لا يجوز تجاهلُهُ.

الإعتراض الثاني يستند الى كون شاعرنا لا يأتي ابدًا في ديوانهِ على ذكر القطر المصريّ ، وكنائسهِ وديورتِه ومزاراتهِ ، مِمّا يصعب تفسيرُهُ لو كان شاعرنا عاش في مصر. وهو بالمقابل يُخبرنا بأنهُ في صباهُ ترهَّب في احد ديورة بيت المقدس ، وليس في احد ديورة مصر ، ويتبسَّط في وصف الأماكن المقدّسة في فلسطين ، وكأنهُ يتردَّد اليها غالبًا ، ويعرفها كلَّ المعرفة ، لا جملةً بل تفصيلاً ، مِمّا يحملنا على الاعتقاد بانه عاش في فلسطين ورقد فيها.

والإعتراض الثالث هو أنَّ الأنبا سليمان بن ابراهيم ، رئيسَ دير سيناء وأُسقفَهُ ، كما يعرّفهُ يحيى بن سعيد الأنطاكيّ ، كان «من وجوه أهل مصر» ، اي من مدينة الفسطاط ، اذ لم تكن القاهرة قد بنيت بعدُ. امّا نَسَبُهُ («الغزّي») فيدلُّ على أنَّهُ من أهل غزّة. وفضلاً عن ذلك فإنَّ جميع القرائن المستقاة من مطالعة ديوانهِ تُشير الى أنَّهُ عاش في فلسطين ، وترهّب في صباهُ في أحد ديورة بيت المقدس ، ويعرف الأماكن المقدَّسة معرفةً دقيقة ، ويتردَّد اليها غالبًا.

ولعلَّ هناك اعتراضًا رابعًا ، دلَّنا عليهِ صديقنا الاكسرخوس يوسف نصر الله فكتب لنا : «إنَّ يحيى بن سعيد الأنطاكيّ لا يذكر ابدًا ان سليمان بن ابراهيم كان أسقفًا (بعكس سليمان الغزّي الذي كان أُسقفًا دون شكٍّ او ارتياب) ، بل يُسمّيهِ أنبا سلمون او الرئيس سلمون. ومن المعلوم أنه كان احيانًا لدير القديسة كاترينا رئيسٌ رهبانيّ ، ولجبل سيناء أُسقف. فالبابا هونوريوس الثالث مثلاً ، في براءتهِ الصادرة بتاريخ ٦ آب سنة ١٢١٨ ، والتي عاد فذكرها ووسَّع نطاقَها بتاريخ ٢٠ كانون الثاني سنة ١٢٢٦ ، يُثبّتُ رئيس دير القديسة كاترينا الى جانب الأُسقف سيمون في حيازة جبل سيناء. وفضلاً عن ذلك فانّ حواشي مخطوطات جبل سيناء تُميِّز بين رؤساء الدير وأساقفتهِ».

أما الإعتراض الخامس فانه يستند الى أنّ شاعرنا ، في أحد مقالاتهِ الدينيّة النثريّة ، بعنوان «في اعتقاد النصارى الارثوذكسيّة ، ونفي التهمة القبيحة التي يرميهم بها اضدادهم بغير حقٍّ في وحدانيّة الخالق جلَّ اسمُهُ» ، ينقلُ بوجهٍ اكيدٍ صورة الايمان المسيحيّ التي قدّمها ايليا اسقف نصّيبين سنة ١٠٢٧ م الى الوزير ابي القاسم عليّ بن حسين المغربيّ ، كما سوف نرى في القسم الثالث من كتابنا هذا. فاذا رأينا في سليمان الغزّي الأنبا سليمان عينهُ ، رئيس دير جبل سيناء ، وجب ان نستنتج أنَّ شاعرنا دخل الدير سنة ١٠١٢م ولهُ من العمر نحو ثمانين سنة ، وكان لا يزال يؤلّف سنة ١٠٢٧ أو ١٠٢٨م ، اي بعد ذلك بستة عشر عامًا في اقلّ تقدير ، وقد بلغ من العمر اذ ذاك ستًّا وتسعين سنة. وهذا الامر غير

مستحيل ، لكنَّهُ مستغرب ومستبعَد ، علمًا بأنّه ليس من المعقول ان تبلغ مؤلَّفات ايليا اسقف نصّيبين دير جبل سيناء في السنة عينها التي وُضِعت فيها ، بل لا بدَّ من افتراض مرور بعض الزمن بين وضعِها وانتشارِها ، مِمّا يجعل شاعرنا يعيش ويؤلّف وقد تجاوز المئة من عمره...

هذه الإعتراضات جعلتنا نُقلعُ عن افتراضِنا الاوَّل هذا ، بحيث لا نرى في الأنبا سليمان بن ابراهيم شاعرنا سليمان الغزّي.

ب) افتراضٌ آخر بأنَّ سليمان الغزّي هو صامونا أُسقف غزَّة الذي يُقال إنَّهُ عاش حول سنة ١٠٥٦م:

ان المجلد ١٢٠ من «مجموعة الآباء اليونانيين» للعلاّمة مين (Migne) يحتوي ، بين العمودين ٨٢١ و٨٣٢ ، مقالاً صغيرًا باليونانيّة يحمل العنوان التالي : «حوارٌ للمغبوط صامونا رئيس أساقفة غزّة مع المسلم أحمد ، يوضح أنَّ الخبز والخمر اللذين يُقدِّسُها الكاهن يُصبحان جسد سيّدنا يسوع المسيح ودمه الحقيقيَّين» . وغاية مؤلّف هذا المقال هو إيضاح المُعتقد الكاثوليكيّ (والارثوذكسيّ ايضًا) عن حضور السيّد المسيح في سرّ القربان المقدّس وذبيحة القدّاس ، وتحويل جوهر الخبز والخمر، بعدَ تقديسهما ، الى جسد المسيح ودمهِ. ويقول المؤلّف إنَّ هذا الحوار تَمَّ في أثناءِ رحلةٍ قام بها مع مُحاورهِ الى مدينة حمص.

على أن المؤرِّخين وعلماءَ دراسات الآباء القدّيسين اختلفوا في أمر وجود هذا الأُسقف وزمانهِ. فالبروتستانت منهم أنكروا وجودَهُ. اما الكاثوليك ، فبعضُهم حدَّد زمانه في القرن الثامن الميلاديّ ، لكنَّ الاغلبيَّة رأت فيهِ مؤلّفًا من القرن الحادي عشر الميلادي.

وفي الآونة الأخيرة قام العلاّمة الفرنسي Martin Jugie ، فأشبعَ الموضوع درسًا

في مقالٍ لهُ صدر سنة ١٩٤٦ (٣٨) . وخَلُصَ الى القول بأنَّ صامونا هذا ما هو الا اسمٌ منتحَل استعارَهُ الكاتب اليونانيّ Constantin Palaeocoppa ، المعروف ايضًا باسم الراهب باخوميوس ، الذي عاش في دير القديس اثناسيوس في جبل آثوس من سنة ١٥٣٩ الى سنة ١٥٤٣، ثمَّ عمل بعد ذلك في وضع فهرست مكتبة Fontainebleau . والأرجح أنَّهُ أقدم على ذلك لكي يسترضيَ معلّمه الكردينال Charles de Guise ، الذي كان قد استضافهُ ورعاهُ ومكَّنهُ من العَمَل تحت إدارتهِ. فوضعَ هذا المقال الذي يوضح أنَّ تعليم الكنيسة اليونانيّة الشرقيّة في القربان المقدَّس يطابق تَمامَ المطابقة تعليم الكنيسة الكاثوليكيّة الغربيّة. ولكي يُضفيَ على مقالهِ هذا مزيدًا من الاعتبار، نسبَهُ الى «صامونا أُسقف غزّة» في القرن الحادي عشر الميلادي (٣٩) .

وكان هذا المقال المنحول قد نُشِرَ في مجموعة العلاَّمة Galland (٤٠) . وعلّق عليهِ الكاتب اليونانيّ Nicolas Comnène ، في أواخر القرن السابع عشر، فقال إنَّ واضعَهُ صامونا أُسقف غزّة قد عاش حول سنة ١٠٥٦ للميلاد ، وإِنَّهُ استُشهد في سبيل مُعتقدِهِ المسيحيّ (٤١) . لكنَّ الكاتب اليونانيَّ هذا لم يُقدّم ايَّ برهانٍ على ما يقول. ومعروفٌ عنهُ أنَّهُ من أَيِمَّة المختلقين للروايات الخياليّة...

على أَنَّهُ اذا كان المقال منحولاً ، كما يبدو ، فلا شيءَ يمنع مبدئيًّا من ان يكون منسوبًا ، وإنْ خطأً ، الى أُسقفٍ حقيقيٍّ باسم صامونا ، عاش في أواسط القرن الحادي عشر الميلادي.

---

(٣٨) M. Jugie, *Samonas de Gaza et son dialogue de l'Eucharistie,* dans *Miscellanea Giovanni Mercati,* III, Studi e Testi 123, 1946, p. 342-359.

(٣٩) Cfr. J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite,* vol. IV, t. I, Louvain et Paris 1979, p. 200-201.

(٤٠) *Veterum Patrum Bibliotheca,* t. XIV, proleg., p. VII et p. 223.

(٤١) *Praenotiones Mystagogicae ex Jure Canonico,* Padova 1697, p. 407.

هذا الإفتراض أخذ بهِ صديقُنا الأب اغناطيوس ديك ، فاعتقد في مقالٍ لهُ نشرهُ حديثًا في مجلة «الشرق الأدنى المسيحيّ» (٤٢) أنَّ سليمان الغزّي ما هو إلّا «صامونا أُسقف غزّة» هذا. وقد قدّم صاحب المقال عدّة أَدِلَّة ليدعم افتراضَهُ، نُناقشها في ما يلي :

١) يفترض صاحب المقال أنَّ حوار المغبوط صامونا مع المسلم احمد إنَّما هو نصٌّ أصيل وضعَهُ باليونانيّة صامونا أُسقف غزَّة في القرن الحادي عشر. على ان العلاّمة Jugie ، كما أوردنا ، أثبتَ بمَا لا يدع مجالاً للشكّ ، أنَّ هذا الحوارَ مُنتَحَل ، وضعَهُ في القرن السادس عشر كاتبٌ يونانيٌّ معروفٌ بتزويرهِ غيرَ مقالٍ ونسبتِهِ لأحد الآباء الاقدمين ، لأغراضٍ شخصيّةٍ ومذهبيّة. فالحوار المذكور اذًا منحولٌ وحديثُ العهد.

٢) ولكن ، وإنْ كان هذا المقال منحولاً وحديث العهد ، فقد يكون الكاتب المنسوبُ اليهِ المقال أُسقفًا حقيقيًّا على غزّة ، عاش في القرن الحادي عشر. إنَّ مثل هذا الإفتراض ممكنٌ ، شرطَ ان تدعمَهُ أدلّةٌ إيجابيَّة. فما الأدلَّةُ الايجابيّة التي يأتي بها حضرة الأب اغناطيوس ديك؟

(آ) يجد حضرتُهُ دليلاً في تشابهِ الاسم بين «صامونا» و«سليمان». على ان هذين الاسمين ، وإنْ تشابها لفظًا ، إلّا أنَّهما يختلفان دلالةً. فسليمان هو ابن الملك داود. امّا صامونا فهو شهيدٌ مسيحيٌّ استُشهِد في مدينة الرُّها سنة ٢٩٩ للميلاد ، في عهد الامبراطور الروماني ديوكليسيان. وتعيّد لهُ الكنيسة البيزنطيّة في ١٥ تشرين الثاني. ولا تجوز مجاراة الاب ديك بسهولةٍ اذ يفترض انّ هناك خطأً ارتكبه النُسّاخ في كتابة اسم صامونا. فسليمان يكتب باليونانية **Σολωμών** او ايضًا**Σολομών** ، ولا يُكتَب ابدًا **Σολομώνας** ، بينما صامونا يُكتَب **Σαμώνας** . فالاسمانِ اذًا مختلفانِ لفظًا ودلالةً.

(٤٢) IGNACE DICK, *Samonas deGaza ou Sulaïmān al-Gazzī, Evêque melkite de*Gaza, *XIe siècle,* dans *P.O.C.* 1981, p. 175-178.

(ب) يتساءل حضرتُهُ: «ما الداعي لأن يُقدِم كاتبٌ يونانيٌّ محض، يعيش في الغرب، على وضع مقالهِ في إطار حوار مع رجلٍ مسلمٍ على طريق حمص»؟ ويستنتج من تساؤلهِ أنَّ مؤلِّف المقال لم يكن يونانيًّا محضًا، بل كاتبًا عائشًا في محيطٍ عربيّ، كما هو حال «صامونا أُسقف غزّة». لكنَّ الجواب عن تساؤله ليس صعبًا. فكاتبُ المقال، كما يورد حضرتُهُ بالذات، قد نقل مطلع مقالهِ من المقال رقم ٢٢ من مقالات ثاوذورس أبي قُـرَّة اليونانيّة. وفي هذا المقال، يتحاور أبو قُـرَّة مع رجلٍ مسلمٍ في أمر الافخارستيّا. امّا ذكر مدينة حمص، فقد وجدَهُ الكاتب اليونانيُّ المزوِّر في المقال رقم ٣ من مقالات أبي قُـرَّة اليونانيّة، كما ورد في مجموعة «مين»، المجلد ١٢٠، العمود ١٤٩١ – ١٤٩٢ و١٤٤٩ – ١٤٥٠: **Πρὸς τὸν τοῦ δρόμου Ἐμέσης [λογοθέτην]**

وهكذا يبدو لنا بوضوحٍ أنَّ الكاتب اليونانيَّ المزوِّر قد نقل عن إحدى مقالات ثاوذورس أبي قُـرَّة، لا الافكارَ الواردة فيها فحسب، بل ايضًا الإطار المكانيَّ للحوار، فوضعَهُ على طريق حمص.

(ج) يتساءل ايضًا حضرة الاب ديك: «كيف استطاع باليوكوبا [الكاتب اليونانيُّ المزوِّر] ان ينبش نصَّ أبي قُـرَّة، مع أنَّهُ كان في ذلك الوقتِ غير مطبوعٍ وغير معروفٍ في الغرب؟» الجواب أنَّ حضرته غير مصيبٍ في بعض ما يقول. فاذا سلَّمنا بأنَّ نصَّ أبي قُـرَّة لم يكن مطبوعًا في الغرب آنذاك، لا يجوز القول بأنَّهُ كان غير معروفٍ ايضًا. ان باليوكوبا نشر مقالهُ المزوَّر سنة ١٥٦٠. ومن المعلوم كما ورد في حاشية العلاّمة «مين» (المجلد ٩٧، العمود ١٤٥١ – ١٤٥٢) انَّ مقال أبي قُـرَّة اليوناني رقم ٢٢ كان قد نقلَهُ الى اللاتينيّة الراهبُ اليسوعيُّ فرنشيسكو طورِّس (Francesco Torres)، الذي عاش بين عامي ١٥٠٩ و١٥٨٤، اي أنَّهُ كان معاصِرًا للراهب اليونانيّ باليوكوبا، وإنْ لم تُنشَر ترجمتُهُ إلّا على يد العلاّمة فابريسيوس (Fabricius) بين القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر. أمّا ان يكون نصّ ثاوذورس أبي قُـرَّة غير معروفٍ في الغرب في زمن الراهب اليونانيّ باليوكوبا فلا يمكن القبول بهِ. فقد كانت في مكاتب الغرب نسخٌ عِدّة

من مقالات أبي قُرَّة اليونانيّة. وإلّا فمن أين أتى الراهب اليسوعيّ «طورس» بالمخطوط الذي نَقلَ عنهُ النصَّ اليونانيَّ الى اللاتينيّة؟ وفضلاً عن ذلك، فانَّ الراهب اليونانيَّ قد عاش فترةً من الزمن في ديورة جبل آثوس. ولا يُستبعَدُ ان يكونَ قد وجدَ هناك غيرَ مخطوطٍ يحتوي على مقالات ثاوذورس أبي قُرَّة اليونانيّة. وإنَّ العلاّمة الفرنسيَّ Arnaud كان في الوقت عينهِ قد لاحظ أنَّ مقال الراهب اليونانيّ إنّما ينقلُ بداية مقال ثاوذورس أبي قُرَّة اليونانيّ.

د) يعلّق الاب ديك اهميَّة كبيرةً على ما كتبه الكاتب اليوناني نقولاوس كومنينوس (Nicolas Comnène) من انَّ صامونا أُسقف غزَّة عاش حول سنة ١٠٥٦ للمسيح، وأنَّهُ استُشهِد في سبيل إيمانِه، ويُحصيهِ بين الشهداء الابرار. ويُضيف الاب ديك أنَّ السنة المذكورة توافق ما نعرفه، بفضل دراسة ديوان سليمان الغزّي ومؤلّفاته النثريّة، عن الزمن الذي عاش فيهِ. فقد عاصر الخليفة الفاطميَّ الحاكم بامر الله، ولا يُستبعَد ان يكون ما زال على قيد الحياة سنة ١٠٥٦م.

إلّا أنَّ جميع هذه المعلومات التي وافانا بها نقولاوس كومنينوس خاليةٌ من ايّ أساسٍ تاريخيّ. فإنَّ صامونا أُسقف غزّة شخصٌ خياليٌّ اخترعهُ الراهب اليونانيُّ باليوكوبا. ونَسَبَ اليهِ مقالهَ المنحولَ في الافخارستيّا. وساندهُ في هذا التزوير مُعاصرهُ نقولاوس كومنينوس، فأحاط ذاك الشخصَ الوهميَّ بمعلوماتٍ عن حياتهِ ووفاتهِ وزمانهِ، ليست أقلَّ وهمًا من اسمه ومن مقاله. وقد أثبت ذلك بوضوحٍ العلاّمة الأب مارتن جوجي (Martin Jugie) في البحث القيّم الذي أشرنا اليهِ.

وعلى كلِّ حال، فقبل سنة ١٥٦٠ لم يسمع احدٌ قطُّ ولم يقرأ شيئًا عن صامونا هذا. فمن اين جاء به الراهب اليونانيُّ باليوكوبا اللَّهُمَّ إلّا من مخيّلته؟ وقد اكتشف العلماءُ حديثًا أنَّ هذا الراهب اليونانيَّ قد زوَّر غيرَ مقالٍ واخترع غيرَ اسم. ومن تزويرهِ مقالٌ «في علم الفلك» نسبهُ الى عالمةٍ مُختَلَقَة دعاها افضوكيا ماكرمبوليتيسّا، كما اخترع اسماء علماءَ ثلاثة

آخرين لا وجود لهم في التاريخ ، وهم كستور الخطيب الروذي ، وزونايوس ، وهليودور البروسي ، ومقالاً ضد اليهود نسبهُ الى بطريركٍ اورشليمي وهميٍّ دعاه تداوس (٤٣) . ومِمّا لا شكَّ فيهِ أَنَّ المقال في الافخارستيّا لا يقلُّ وهمًا وخيالاً عن واضعهِ صامونا...

امّا التفاصيل التي يُقدمّها نقولاوس كومنينوس عن حيّاة صامونا هذا ووفاتهِ وزمانهِ ، فكلُّها من نسج الخيال . وقد عرف العلماءُ الأقدمون كتابَهُ ، حيث يورد هذه التفاصيل ، فقالوا عنه إنَّهُ «حديقة المؤلَّفات المزورة» (Hortus apocrypharum) (٤٤) .

لهذه الأسباب كلّها رأينا من الواجب علينا علميًّا ان نستبعد افتراض حضرة الاب اغناطيوس ديك ، الذي اراد ان يرى في «صامونا أُسقف غزّة» شاعرنا سليمان الغزّي عينهُ .

ج) إفتراضٌ آخر بأنَّ سليمان الغزّي هو احد أساقفة غزّة مِمَّن عاشوا بين القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد .

اذا نقضنا الإفتراضين الاوّل والثاني ، لم يبقَ لنا سوى افتراضٍ آخر ثالث ، يرى في سليمان الغزّي أحد أساقفة غزّة ، غير صامونا المذكور ، مِمَّن عاشوا بين القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد .

هذا الإفتراض يدعمه رأي نُسّاخ بعض المخطوطات . فقد وجدنا مثلاً في المخطوط رقم ١٠١ من مكتبة القبر المقدَّس الشريف ، وهو يتضمَّن بعض المؤلَّفات الدينيّة النثريّة لشاعرنا ، الحاشية التالية : «وايضًا نكتب شيئًا من برهان الأمانة ، مِمَّا رتَّبتهُ الجامع

(٤٣) M. Jugie, *art. cit.*, p. 352-353.
(٤٤) *Art. cit.*, p. 345, note 18.

المقدَّسة ، والآباء الثلثمائة وثمانية عشر ، والآباء القدّيسون : مسائل وأجوبة من ديوان الغزّي . وكان اسمه سليمان . **وكان مطران غزّة** ، رضي الله عنهُ» (٤٥) . والمخطوطُ قد نُسِخَ في القرن السابع عشر.

ومِمَّا يؤيّد هذا الافتراض الثالث ايضًا ، ويُنافي الإفتراض الاوّل ، كون شاعرنا لا يأتي ابدًا على ذكر القطر المصريّ في ديوانه ، ولا يشير اليهِ من بعيدٍ او قريب ، بل يُسرف في وصف الأماكن المقدَّسة في فلسطين ، وكأنَّهُ يتردَّد اليها كثيرًا وبسهولةٍ عظمى ، مِمَّا يجعلنا نعتقد أنَّهُ نشأَ في غزَّة ، وترهَّب في بيت المقدس ، على ما يذكر هو نفسُه ، وعاش في فلسطين ، وسِيمَ في آخر حياتهِ أُسقفًا على غزّة مسقط رأسهِ ، او غيرها من المدن الفلسطينيّة المجاورة .

فهناك بيتانِ في مطلع القصيدة الثانية والعشرين يُستَشَفُّ منهما أنَّ شاعرنا كان يُقيم في منطقةٍ غير بعيدةٍ عن القدس الشريف ، ولعلَّها غزَّة او احدى ضواحيها :

أَيدعوكَ للقُدْسِ الخَيَالُ الذي يَسري فهل لكَ في تركِ الزيارةِ من عُذْرِ؟
اذا زاركَ الطَّيْفُ الموصِّلُ في الدُّجى فَزُرْهُ اذا أصبحتَ في غُرَّةِ الفَجْرِ

يفترض القارئ توًّا أنَّ الشاعر ، اذ يرى طيف خيالهِ في الدُّجى يدعوهُ لزيارة القدس ، يستطيع ان يقوم بهذه الزيارة منذ غُـرَّةِ الفجر ، اي دون تأخّر يفرضُه عليهِ بعدُ المسافة. وهذا الإفتراض يُثبتُهُ البيتُ التالي من القصيدة عينها :

وَسِرْ نحوَهُ في الرَّكْبِ مَعْهُمُ راكبًا وإمَّا على الأَقدامِ تَمشي على الوَعْرِ

فالشاعر اذًا يستطيع ان يركبَ متوجِّهًا الى القدس . لكنَّهُ يَسْتطيعُ ايضًا ان يذهبَ

---

(٤٥) برنامج كتب الخط العربيّة الموجودة في مكتبة القبر المقدَّس المختصَّة بدير الروم العامر ، لجامعه الشماس كلاوبا كيليليدس مدير المكتبة ، طبع في القدس الشريف سنة ١٩٠١ ، ص ٨٩.

إليهِ سيرًا على الأقدام، وهذا يقتضي ان لا يكون القدس بعيدًا عنه بُعدًا كبيرًا.

وجُلُّ ما نستطيع ان نستخلصَهُ من هذه الإشارات الخاطفة هو انَّ شاعرنا كان فلسطينيًّا، منحدرًا من عائلةٍ اصلُها غزّي، وأنَّهُ كان يقطن، في حينٍ من الزمن على الاقلّ، مكانًا قريبًا من القدس. وهذا الاستنتاج يدعمهُ ما سوف نراهُ في سيرة شاعرنا من أنَّهُ، عندما أراد الترهُّب في صباهُ، دخل ديرًا من ديورة بيت المقدس، بجوار مكان مولدهِ او سكناه.

هذا، ولن نتوصَّلَ الى نتيجةٍ حاسمة ما دمنا لا نعرف بوجه التأكيد لائحة أساقفة غزّة بين القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد. وهي تعاني، ويا للأسف، ثغرة كبيرة تمتدّ بين سنة ٧٨٦م و١١٧٣م، كما سنرى في حديثنا عن البيئة الكنسيّة في غزّة بعد الفتح العربي.

القسم الأول

بيئة الشَّاعِر

الفصل الثاني

البيئة الجغرافيّة والتاريخيّة

ان البيئة المكانيّة التي عاش فيها شاعرنا سليمان الغزّي تشمل : اولاً مدينة غزّة وضواحيها ، ولعلَّهُ نشأَ فيها ، وإنْ لم يرد ذكرها قطّ في ديوانهِ. ثانيًا إقليم فلسطين عمومًا ، والديورة الرهبانيّة والمزارات الدينيّة فيها ، وقد ارتادها الشاعر وقضى في رحابها ردحًا من الزمن ، وهو يذكرها في ديوانه مرّاتٍ عدّة. ثالثًا شبه جزيرة سيناء ودير القديسة كاترينا فيها.

ولا بدَّ لنا اذًا باديً بدءٍ من التعريف بهذه الأمكنة ، تسهيلاً لتتبّع سيرة شاعرنا ، ولتفهّم ما ورد في ديوانهِ.

اولاً – غزّة وضواحيها

غزّة ، وبالعبريّة «عَزَّة» ، اي العزيزة او الحصينة ، مدينةٌ تقع على مسافة ٨٠ كيلومترًا جنوب غربي يافا ، وعلى بعد ٤ كيلومترات من الساحل الفلسطينيّ ، في منتصف الطريق بين يافا والعريش.

قال ياقوت الحمويّ في «معجم البلدان» إنَّ غزّة «مدينةٌ في أقصى الشام من ناحية مصر ، بينها وبين عسقلان فرسخان او اقلّ ، وهي من نواحي فلسطين غربي عسقلان» ، او بالأحرى جنوبيها. وهي تحتلُّ مرتفعًا من الارض في وسطِ منخفض او وادٍ ، عرضهُ ٥ كم من الشرق الى الغرب ، و١٠ كم من الشمال الى الجنوب. وبها يمرُّ الطريق الساحليُّ

الرئيسُ الممتدّ من شمالي فلسطين الى جنوبيها ، والذي يصل لبنان بمصر. وهذا الطريق الساحليّ لا بدَّ ان يكون قديمًا ، وُجِدَ منذ الازمنة الغابرة ، وعليه سار الفاتحون ، من بلاد ما بين النهرين وسورية ومصر واليونان والرومان والفرس ، حتى الاتراك والمماليك ، ومن جاء بعدهم كالفرنسيين والانكليز. ولذلك كان لغزَّة مركزُها الاستراتيجيّ الهامّ الذي جعل الفاتحين يهتمّون بالاستيلاء عليها ، لا سيّمَا أنّها آخر مدينةٍ كبيرةٍ قبل الوصول الى صحراء سيناء ، وآخر محطَّةٍ لمن يريد فتح مصر ، واول محطّةٍ لمن يريد فتح فلسطين من جهة الساحل الجنوبيّ.

وهي في الوقت عينهِ مركزٌ زراعيٌّ هامّ. أرضها خصبة ، وأشجارها متنوّعة ، وخضارها لذيذة ، وهواؤها طيّب.

ولعلَّ غزّة واحدةٌ من أقدم عشر مدنٍ في العالم. فقد سكنَها الكنعانيّون في بادىء الامر ، وربّمَا كانوا أوّل بُناتها (تك ١٠ / ١٩). ثم احتلَّتها نحو سنة ١٨٠٠ ق.م. قبائلُ عربيّة ، أضفت عليها طابعًا عربيًّا مميَّزًا لا يزال قائمًا حتّى اليوم. وذُكِرت في رسائل تلّ العَمارنة في القرن الرابع عشر ق.م. ولمّا جاءَ اليهود الى فلسطين من مصر ، مُنِحت غزَّة لسبط يهوذا (يش ١٥ / ٤٧). فاحتلَّها رجال يهوذا مع سائر مدن الجنوب (قض ١ / ١٨) ، وكان العناقيّون ما زالوا فيها (يش ١١ / ٢٢). ثم استرجعها الفلسطينيّون (قض ٦ / ٤) ، وبقيت إحدى مدنهم الخمس باتّجاهِ الجنوب الى ان جاءَ شمشون ، فحطَّم أبواب أسوارها ، ونقلَها الى جبلٍ مُجاورٍ للمدينة ، نحو الجنوب الشرقيّ ، يُعرَف اليوم بجبل المِنْطار. ثمَّ أُسِرَ فيها. وفيها ايضًا حطَّم معبد داجون (قض ١٦). ويدعوهُ العرب اليوم في غزّة «علي مروان» او «أبا العزم».

وفي عهد سليمان الملك ، كانت غزَّة على حدود مملكتهِ الجنوبيّة (١ مل ٤ / ٢٤). وإليها وَصَلَ حِزقيّا ملك يهوذا في مطاردة الفلسطينيّين (٢ مل ١٨ / ٨). ثم احتلّها سرجون ملك آشور سنة ٧٢٠ ق.م ، وفرعون نَخُو ملك مصر سنة ٦٠٨ ق.م.

واستُهدِفت المدينة لغضب الأنبياء الذين تنبّأوا بخرابها (ار ٢٥ / ٢٠ و٤٧ / ١ و٥ وصف ٢ / ٤ وزك ٩ / ٥)، وبالأخصّ معبد الإله داجون الكنعانيّ، لأنّها تاجرت بالأسرى العبرانيّين وباعتهم الى الأدوميّين (عا ١ /٦).

وكان الإسكندر، سنة ٣٣٢ ق.م، أقسى من عامل غزّة وسكّانها. فقد نكل بهم، لأنّهم رفضوا الإستسلام إلّا بعد حصارٍ طويل، وهدم أسوارها. وفي القرن الثاني قبل الميلاد استولى عليها سمعان المكابيّ قائد اليهود (١ مك ١٣ /٤٣ – ٤٨). واحتلّها بومبي الرومانيّ سنة ٦٢ ق.م، وضمّها الى ولاية سورية.

وإنَّ مدينةً تجاريَّةً عامرةً كما كانت غزّة، ولا سيّمَا في العهد الهلنستيّ والرومانيّ، ما كانت لتستغني عن ميناءٍ بحريّ خاصٍّ بها. وهكذا نشأت مدينةٌ جديدةٌ على ساحل البحر، بإزاء غزّة، دُعيت «ميّوما»، إندثرت اليوم، وعُدَّت في الأصل ضاحيةً بحريَّةً لمدينة غزّة، كما كان الحال ايضًا في المدن الساحليّة الأُخرى المجاورة، كمدينة عسقلان وأزود ويُمنِيا.

وفي زمن العهد الجديد، يذكر التقليد المحليّ أنَّ العائلة المقدَّسة قد مرَّت بغزَّة في هربها الى مصر من وجه الملك هيرودس، او في عودتها من مصر الى فلسطين. وجاء ذكر غزّة في كتاب أعمال الرسل، اذ التقى فيلبُّس الشمّاس، في الطريق «المنحدرة من اورشليم الى غزّة، وهي مُقفِرة»، رجلاً حبشيًّا كان وزير كنداكة ملكة الحبشة، «ووكيل جميع خزائنها»، فبشَّرهُ بالمسيح وعمَّده بالماء (اعمال الرسل ٨/٢٦ – ٣٩). ويذكرُ التقليد المحليّ أنَّ أوّل أُسقفٍ لغزّة كان فيلمون الذي وجّه اليهِ القديس بولس رسالتهُ الشهيرة (١). وفي سنة ٣١٠ استشهد أُسقفٌ لغزّة اسمهُ سلوانس (٢). وفي مجمع نيقية سنة

(١) *Chronicon Paschāle* II, 128.

(٢) *EUSEB.*, *Hist. Eccl.*, VIII, 22, 25.

٣٢٥ كان حاضرًا أسكلبياس أُسقف غزّة. ومن آثاره كنيسةٌ بناها في غزّة للمؤمنين. ولعلَّها اول كنيسةٍ شُيِّدت في المدينة.

ويبدو أنَّ سُكَّان غزّة قد تحفّظوا كثيرًا في بادىءِ الامر، وتردَّدوا في قبول الدعوة المسيحيّة، لأنَّ مدينتهم كانت مركزًا هامًّا للوثنيّة في فلسطين، بينما انصاع أهل ميّوما بسهولةٍ أكبر لاعتناق المسيحيّة. فأمرَ الملك قسطنطين على إثر ذلك بفصل مدينة ميّوما عن غزّة اداريًّا، وجعلها ابرشيّةً مستقلّةً، وأطلق عليها اسم أحد أولاده، فدعاها «قسطنطية»، حتّى جاء الأمبراطور يوليانوس العاصي، فعاد وضمَّها الى غزَّة. واستُشهد في زمانهِ اوسابيوس ونستاب وزينون، الإخوة الثلاثة الذين بُنيَت على عظامهم كنيسةٌ في خارج المدينة، كما ذكر اوسابيوس القيصريّ في كتابه «شهداء فلسطين». وكلُّهم من غزّة.

لكنَّ الوثنيّة ما لبثت أن زالت عن غزَّة وضواحيها في مطلع القرن الخامس الميلادي، بفضل عجائب القديس هيلاريون الغزّي، ورعاية الأُسقف برفيريوس (م ٤٢٠م)، ومعاضدة السلطة الامبراطوريّة. فكان لغزّة وضواحيها ثلاثة أساقفة: احدهم في غزّة، وثانيهم في ميّوما، وثالثهم في عين جَدي.

فالقديس برفيريوس هدم هيكل صنم «مرناس» وسبعة معابد وثنيّة أُخرى، وشيَّد في مكان هيكل «مرناس» بيعةً كبيرةً أنفقَت الملكة اودكسيّة الأموال الطائلة عليها، فدُعِيت باسمها. ويحتلُّ اليوم موقعَها الجامعُ الكبير.

امّا اليهوديّة فلم ترتدَّ أمام المسيحيّة، بل بقي لليهود في غزّة جاليةٌ كبيرةٌ حتّى ما بعد الفتح العربيّ، ثم بعد ذلك في العصر الوسيط، في زمن شاعرنا، الذي كثيرًا ما يتحدّث عنهم في ديوانهِ، ويجادلهم في أُمور الدين.

وفي أَواخر القرن السادس الميلادي، زار غزَّة أحد الحجّاج الايطاليّين، اسمهُ انطونيوس، وأَصلهُ من مدينة بياجنزا، فقال عنها إنَّها «مدينةٌ بديعةٌ، فيها خمس كنائس

جميلة ، وأهلُها مشهورون بحسن استقبالهم للغرباء».

وكان في غزَّة أيضًا مدرسة لاهوتيّة عامرة ، اشتهر بين رجالها ، في غضون القرنين الخامس والسادس للميلاد ، أُسقفها مرقيانوس (حول سنة ٥٣٦م) ، وكان أخوهُ واليًا على البلدة ، وعمُّها بروكوب الغزّي (المتوفّى سنة ٥٢٨م) ، المؤرّخ اليونانيّ الشهير ، وجامع تفسيرات الآباء القديسين للأسفار المقدَّسة ، ثمَّ زوزيم وشريكيار ، وايزيدور ، وتيموثاوس ويوحنّا ، والشاعر الملهم إينِه(٣) .

امّا في العهد العربيّ ، فقدكانت غزّة تمثّل محطّةً بالغة الاهميّة لدى تُجّار مكّة ، الذين كانوا ينظّمون في كلّ سنة قافلةً كبرى ، ويرسلونها الى بلاد الشام للتّجارة . ومن بين هؤلاء التجّار كان الجدُّ الأكبر للنبيّ العربيّ ، هاشم بن عبد مناف ، الذي توفّي فيها . ولذلك تُعرَف غزَّة عند العرب بغزّة هاشم . وفي غزّة ايضًا يقال إن عمر بن الخطّاب قد تاجر واغتنى .

وفي سنة ٦٣٣م ، وجّه الخليفة أبو بكر الصدّيق الى سورية ثلاث سرايا لغزوها : قاد الاولى عمرو بن العاص ، وتولّى الثانية يزيد بن أبي سفيان مع اخيه معاوية ، وترأس الثالثة شرحبيل بن حَسَنَة . ثم انضمّت الى هذه السرايا في ما بعدُ امداداتٌ عديدة ، قاد احداها أبو عبيدة بن الجرّاح . وقد وقع الصدام الاول بين هذه السرايا العربيّة وجيش الروم في وادي العَـرَبة ، وهو غورٌ عظيمٌ جنوبي البحر الميت . وكان النصر فيه ليزيد على سرجيوس بطريق فلسطين . ففرَّ أمام المقاتلين العرب ، لكنهم لحقوا بجيشهِ المنهزم ، وادركوهُ عند «داثن» بالقرب من مدينة غزّة ، على مسيرة ثلاث ساعات منها ، وكادوا يُجهزون عليه (٤ شباط ٦٣٤م)(٤) .

---

(٣) راجع مقالاً جيّدًا عن تاريخ غزّة في العهد المسيحيّ بعنوان «آثار قديمة للنصرانيّة في غزّة وضواحيها» للأب الدكتور لويس موصيل ، في مجلة «المشرق» ١ (١٨٩٨) ، ص ٢١١ – ٢١٦ .
Cfr. Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie, s.v. Gaza, t. VI - 1, col. 695-720.

(٤) ياقوت ، المجلد الثاني ، ص ٥١٤ – ٥١٥ ، والبلاذريّ ص ١٠٩

ويُعتَقد أنَّ عمرو بن العاص هو الذي فتح غزَّة في غضون عام ٦٣٤م. وعزا بعضهم فتحها الى علقمة بن المجزّر.

وفي سنة ٧٦٧ وُلِد في غزّة الإمام أبو عبد الله بن إدريس الشافعيّ، وانتقل منها طفلاً الى الحجاز.

على أنه في أواخر القرن الثامن الميلادي عانت غزَّة كثيرًا، وغيرها من مدن المنطقة ايضًا، من تطاحن القبائل العربيّة. لكنّها كانت بعد كلِّ حصارٍ وهدمٍ تعود فتنهض من كبوتها، وترمّم ما تهدّم منها، وتلمُّ شعث أبنائها، بحيث صحَّ لابن حوقل والمقدسيّ، في غضون القرن العاشر الميلادي، ان يقولا عنها في وصفها إنّها مدينةٌ كبيرةٌ وغنيّة، ولها مسجدٌ جامعٌ يلفت الأنظار بجمالهِ. وهو المسجد الذي حلَّ ولا شكَّ محلَّ الكنيسة الكاتدرائيّة، التي كانت حلت بدورها محلّ معبد الأوثان الآنف الذكر، الذي كانت تفاخر به مدينة غزّة سائر المدن الهلنستيّة والرومانيّة.

والى غزّة ايضًا يُنسَب أبو عبد الله محمّد بن عمرو بن الجرّاح الغزي، وابراهيم بن عثمان الاشهبيّ الشاعر الغزي (٤٤١ – ٥٢٤ هـ).

وفي مطلع القرن الثاني عشر، عندما بلغ الصليبيّون الإفرنج فلسطين، كانت غزَّة شبه مهدَّمة. لكنّهم في سنة ١١٥٢م رمَّموها، وبنوا فيها حصنًا أقطعوه فرسانَ الهيكل، لكي يدافعوا فيهِ عن المدينة. وقد حاصرَ صلاح الدين الأيّوبيُّ المدينة سنة ١١٧٠، واستولى عليها، ما عدا حصن فرسان الهيكل الذي لم يسقط بين يديهِ إلّا بعد معركة حطّين سنة ١١٨٧. على أنَّ الملك ريشارد قلب الاسد إستطاع ان يسترجعها، وان يحتمي فيها ردحًا من الزمن، ثم اضطرَّ الى تسليمها للجيوش العربيّة.

وفي عهد المماليك، أضحت غزَّة عاصمة مملكةٍ شبهِ مستقلّة.

وفي القرن الرابع عشر، يقول أبو الفداء عن غزّة إنها مدينةٌ بين الكبيرة والصغيرة، وفيها حصنٌ صغير، وحواليها بساتين يانعة، تفصلُ الرمال بينها وبين البحر.

امّا ابن بطوطة فيقول عنها إنها مَدينةٌ كبيرة ، لكنّها خاليةٌ من الأسوار ، مع أنها آهِلةٌ بالسكّان ، وحافلةٌ بالمساجد ، ومنها مسجد جديد بناهُ الأمير الجوالي ، فاستبدلَهُ بالمسجد الجامع القديم . ولعلَّ هذا المسجد هو الذي يُشاهد حتى يومنا هذا . وقد كان في الأصل ، اي في القرن الثاني عشر ، كنيسةً لرهبان مار يوحنّا الفُرسان .

وفي القرن الخامس عشر ، يحدّثنا خليل الظاهريّ عن غزَّة ، فيقول إنّها عاصمة مملكةٍ واسعة الأطراف ، وانّها مدينةٌ جميلة البنيان ، في وسط سهلٍ فسيحٍ تَحفُّهُ الأَشجار المثمرة ، وانّها حافلةٌ بالمساجد والمدارس والآثار العمرانيّة الأُخرى[٥] .

وبعد الفتح العثمانيّ ، في عهد السلطان سليمان الثاني ، الذي أعاد تنظيم الولايات في المملكة العثمانيّة ، أصبحت غزَّة لزمنٍ ما عاصمة الولاية ، تتقاسم هذه الرتبة بالتتالي مع مدينة القدس الشريف[٦] .

وقد استولى نابليون على غزّة سنة ١٧٩٩ . ثم فتحها القائد البريطانيّ اللنبي في ٦ تشرين الثاني سنة ١٩١٧ . وبعد شطر فلسطين سنة ١٩٤٧ ، بقيت منطقة غزّة عُرضةً للمنازعة بين مصر واسرائيل ، لكنّها ظلّت في ولاية مصر ، وشكّلت حتى اليوم ما يُعرَف بقطّاع غزّة ، حيث يقطن نحو اربعين الفًا من السكّان الاصليّين ، يُضاف اليهم نحو مئتي الفٍ من «اللاجئين» الفلسطينيّين .

على أنَّ الغريب في الأمر هو أنَّ شاعرنا الغزّي لم يأتِ قطّ في ديوانهِ على ذكر غزَّة او ضواحيها .

ثانيًا – الأمكنة المقدَّسة والديورة والمزارات في فلسطين :

إنَّ شاعرنا ، وقد نشأ وترعرع وعاش في فلسطين ، يأتي غالبًا في ديوانهِ على ذكر القرى

(٥) Voir *Encycl. de l'Islām*, s.v. Gazza.
(٦) Graf, GCAL, t. III, p. 10.

والمدن والأماكن المقدَّسة والديورة وسائر المزارات في وطنهِ فلسطين. ولا بدَّ لنا هنا من وصفها وصفًا وجيزًا، لكي يدرك القارئ أبعاد البيئة الجغرافيّة التي عاش فيها شاعرنا. وقد خصَّص لوصف هذه الأماكن المقدَّسة ثلاث قصائد عامرة، أولاها القصيدة ١٨ ومطلعها:

رأيتُ القُدسَ في حُلمِ المَنامِ كضوءِ النّورِ في كَدَرِ الظَّلامِ

والقصيدة ٢٢ ومطلعها:

أَيَدعوكَ للقُدسِ الخَيالُ الذي يَسْري فهل لكَ في تركِ الزيارةِ من عُذْرِ

والقصيدة ٧٢ ومطلعها:

سلامٌ على قُدس الإلٰهِ المعظَّمِ ومَسكنِ داودَ النبيِّ المُكَرَّمِ

إلّا أنَّهُ لا تكاد تخلو قصيدة من قصائده من ذكر أحد الأماكن المقدَّسة والمزارات. فأحببنا ان نجمعَها هنا جُملةً، حتى لا نُضطَرَّ الى إعادة شرحِها تفاريق كلَّ مرّةٍ.

١) القدس الشريف

أوَّلُ ما يأتي على ذكرهِ شاعرنا من الأماكن المقدَّسة، إنَّما هو مدينة القُدس بالذات. فيقول في القصيدة الثامنة عشرة (١–٣) إنَّهُ رآها يومًا ما في الحُلم، فقرَّر أن يزورها فورًا، في عُقْب الصيام، وحيدًا، لا يُصاحِبُهُ احد:

..

رأيتُ القُدسَ في حُلمِ المَنامِ كضوءِ النُّورِ في كَدَرِ الظَّلامِ
فقدَّمتُ المَسيرَ إليهِ أَسعى على قدميَّ في عُقْبِ الصِّيامِ
وحيدُ لم يُصاحِبْني رفيقٌ لِخوفي من فسادِ الإلتِئَامِ

وفي القصيدة الرابعة والعشرين (١ – ٧) يُشيد بالجهود التي يبذلها ملوك الروم والمسيحيّون في أنحاء العالم لصيانة معالمها، والتبرّك بزيارتها، فيقول:

صِهيونُ مذ طردَ المسيحُ يهودَها   جعلَ النَّصارى في البلادِ جُنودَها
فتعبَّدَ الشعبُ الذي كفروا بهِ   من بعدِ إيضاحِ الهُدى لعبيدِها
قامَتْ ملوكُ الرّومِ في تمجيدِها   مُتَدرِّعينَ الصّبرَ تحتَ بُنودِها
تركوا الصفائحَ والقِسِيَّ لغيرِهِمْ   وتقلَّدوا صُلبانَها بحدودِها
نَزلوا على أبوابِها بفِنائِها   فتباركوا وتلمَّسوا بعمودِها
قالوا بألسنةٍ إليها أُوحِيَتْ   بالرّوحِ يومَ تمَامِ نُطْقِ عُهودِها
وترحَّلوا منها إلى أوطانِهِمْ   مُتَرَجِّينَ الوصلَ بعدَ صُدودِها

وفي القصيدة الثانية والسبعين (١ – ٥) يأتي على ذكر بعض ما يشاهد الزائر في القدس من أُمور العهد القديم، فيُشير الى بيت داود، وملشيصاداق كاهن اورشليم، الذي قدَّم خبزًا وخمرًا للإله الحيّ، وجثمان آدم الذي روى التقليد المحليّ أنَّهُ دُفِن في الجلجلة، تحت اقدام صليب يسوع:

سلامٌ على قُدسِ الإلهِ المُعَظَّمِ   وَمَسكِنِ داوودَ النبيِّ المُكَرَّمِ
ومَلْشيصداقٍ أَلْمُقَدِّمِ خدمةً   على الكَهَنُوتِ الأوَّلِ المُتَقَدِّمِ
وآدمُ فيهِ كان أُودِعَ جِسْمُهُ   الى حينِ يَحيا بالخلاصِ المُتَمَّمِ
وعودةِ إبراهيمَ مسرورَ غانِمًا   وقابَلَ أَمرَ اللهِ غيرَ مُدَمْدِمِ

ونحن نعلم فعلاً أنَّ المسيحيّين كرَّموا منذُ عهدٍ قديم، تحت صخرة الجُلجلة، المكان الذي اعتقدوا ان آدم دُفِن فيهِ. بل زادوا على ذلك فأكّدوا أَنَّ جمجمة آدم وُجِدت تمامًا تحت عود الصليب. وعندما مات المسيح على الصليب، تزلزلت الارض، وانشقّت الصخور، ونزل دم المسيح على جُمجمة آدم المدفونِ هناك. هذا ما يشاهدُهُ الزائر الى

يومنا هذا في المكان المعروف «بمعبد آدم» تحت الجلجلة.

وإنَّ المذبح الذي يتصدّر هذا المعبد يُعرَف ايضًا الى اليوم «بمذبح ملشيصادق».

والحدث الأخير الذي يحدّد الشاعر مكانَهُ في القُدس الشريف هو عودة إبراهيم منتصرًا من محاربة الملوك الأربعة المتحالفين، فاستقبله ملشيصادق الكاهن عند مدخل اورشليم، وقدّم عنهُ ذبيحة شكرٍ لله، خبزًا وخمرًا. لكنّنا لم نجد بين مزارات القُدس الشريف المتعارَف عليها الى يومنا هذا، مكانًا يسند اليهِ التقليد المحليُّ ذكر هذا الحادث.

٢) الهيكل الاورشليميّ:

على أَنَّ أقدم ما في القُدس من آثارٍ دينيّة، إنَّما هو الهيكل الاورشليميّ الذي صمَّم داود النبيُّ بناءَهُ على صخرةٍ كبيرة، لكنّه اكتفى بتهيئة الموادّ اللازمة لهُ، وترك لابنهِ سليمان ان يرسمَهُ بتفاصيلهِ ويُنفّذ بناءَهُ. فيقول شاعرنا في القصيدة الثانية والعشرين (٤):

لِتَنْظُرَ قُدْسَ اللهِ والهيكلَ الذي بناهُ لنا داوودُ من حجرٍ صَخْرِ

وفي القصيدة الثانية والسبعين (٤):

وصخرةِ إسرائيلَ والهيكلِ الذي برسمِ سُلَيمانَ المليكِ المُقَدَّمِ

ومن المعلوم أنَّ الصخرة لا تزال قائمةً الى يومنا هذا في ما يُعرَف «بمسجد الصَّخرة»، بالقرب من المسجد الأقصى، داخلَ «الحَرَم الشريف» في القُدس.

٣) صِهيون او العُلِّيَّة الصِهيونيَّة:

إنَّ كلمة «صِهيون» كانت تدلُّ أصلاً على الحيّ العالي من مدينة اورشليم، حين شاد

داود النبيُّ هناك قصرهُ. ثم دلَّت على مجمل مدينة اورشليم، من باب تسمية الكُلِّ باسم الجزء. وفي العهد المسيحيّ، دلَّت بنوعٍ خاصٍّ على العُلِّيَّة الصهيونيَّة، حيث اجتمع السيّد المسيح بتلاميذهِ لتناول عشاء الفصح الأخير معهم. فغسل أرجلهم، وقدَّس الخبز والخمر وناولهم إيّاهما. وفيها اجتمع الرسل والتلاميذ مع مريم أُمّ يسوع، فحلَّ عليهم فيها الروح القدس يوم العنصرة، ونطقوا بألسنةٍ مختلفة. فكان حلول الروح القدس عليهم بمثابة «عمادٍ» لهم «بالماء والروح». فوضعوا فيها أُسس الإيمان المسيحيّ. ومنها انطلقوا الى أربعة أطراف العالم، يحملون الى الناس بُشرى الإنجيل. وفي العُلِّيَّة الصهيونيَّة أيضًا يُحدِّد العُرفُ المسيحيّ الشرقيّ مكان «رقاد» العذراء مريم، اي وفاتها. وجميع هذه الذكريات تأتي في قصائد شاعرنا. فيقول مثلاً في القصيدة الثامنة عشرة (١٦)، مُشيرًا الى قيام يسوع بغسل أقدام تلاميذهِ في «صِهيون»:

وفي صِهيونَ قُمْتُ وقامَ فيها   لأَغسِلَ أَرجلَ الرُّسْلِ الكرامِ

أمّا في القصيدة الثانية والعشرين (١٠ و٢٣) فيجمع بين تكلّم الرسل بلغاتٍ مختلفةٍ وغسل يسوع أقدامَ تلاميذهِ، فيقول:

وللرُّسْلِ في صِهيونَ أَنطقَ شَرْعَهُ   بألسنةٍ تَنهَى الشعوبَ عن النُّكْرِ
بصِهيونَ أَبدى غُسْلَ أقدامِ رُسْلِهِ   لإيثارِ فعلِ الإتِّضاعِ على الكِبْرِ

وفي القصيدة السادسة والثلاثين (١٠)، يذكر فقط حلول الروح القدس على التلاميذ في صِهيون، فيقول:

وكان إِيسوعُ في صِهيونَ أَنطقَهم   نُطقًا فهانَ عليهِم كلُّ ما صَعُبا

وكذلك في القصيدة الثامنة والخمسين (٤١):

تَباركَ يومٌ حلَّ روحُكَ ناطقًا على الرُّسْلِ في صِهيونَ مع شُهْبِ نارِكا

أَمّا في القصيدة الثانية والسبعين (٦) فإنَّهُ يُشير إلى «كرسيّ صهيون»، فيقول:

وَكُرسيٌّ صِهيونَ التي قام مُلْكُها إلى الدَّهرِ لا يَفنى ولم يَتَثَلَّمِ

والإِشارة هنا واضحةٌ الى كرسيّ داود النبيّ في صهيون، والى كرسيّ الكنيسة الكاتدرائيّة التي قامت في «صهيون»، تمثّل ملك المسيح الذي «لا يكون لمُلْكِهِ انقضاء»، كما جاء في قانون الإيمان. ذاك أَنَّهُ قامت في «صهيون» كنيسة اورشليم الكاتدرائيَّة، التي تُعدُّ بحقٍ «أُمَّ الكنائس» كلّها في العالم.

٤) بيت صهيون:

في القصيدة الثامنة عشرة (٥) يذكر شاعرنا «بيت صِهيون»، فيقول:

لأَدخُلَ بيتَ صِهيونَ المُزَكَّى وأُخْصِصَ ساكنيهِ بالسَّلامِ

ولعلَّه يشير بذلك الى دار البطريركيّة الاورشليميّة، التي هي «بيت صِهيون»، اي دار الكنيسة الاورشليميّة.

٥) قبر المسيح والنور المنبثق منهُ يوم السبت العظيم:

على أنَّ أهمَّ مزارات القُدس الشريف لا يزال في عين شاعرنا، كما في أَعين الجميع، قبر المسيح، ومنهُ انطلق منبعثًا، بلاهوتهِ وناسوتهِ، قائمًا من بين الاموات بعد دفنه بثلاثة ايام. وكان الشعب المسيحيّ يعتقد، في زمن شاعرنا، والى اليوم احيانًا، أنَّ نورًا سماويًّا ينبعث، بطريقةٍ معجزة، من ذاك القبر المقدَّس، يوم السبت من الأُسبوع العظيم.

فيطيرون ابتهاجًا لظهورهِ ويتباركون منهُ(٧). وكثيرًا ما يأتي شاعرنا على ذكرهِ. في القصيدة الثالثة عشرة (٥ – ١٤) مثلاً نراهُ يقول :

والقبرُ مفتوحٌ تقدَّس باسمِهِ وعلا على كلِّ البلادِ الشامُ
فكلُّ مدنِ الأَرضِ قد وفدَت لهُ فكأنَّهُ لِلوافدينَ سلامُ
لو لم يَرَوا نورَ الإلٰهِ يُجِلُّهُ لم يحفلوا فيهِ ولم يَلتاموا
نورٌ تَجَسَّمَ كَيْ تَراهُ عيونُنا لا مِثْلَ نورٍ جابَهُ الإِضْرامُ
يا قبرُ، نورُ اللهِ فيكَ مُشعشِعٌ جُندُ السماءِ لمجدِهِ خُدَّامُ
يا قبرُ، إنَّكَ في القيامةِ شاهدٌ عدلٌ لأجلِكَ قامتِ الأجسامُ

وكذلك في القصيدة الثامنة عشرة (٢٦) :

وَحلَّ النورُ يومَ السبتِ عصرًا كذاكَ حلولُهُ في كُلِّ عامِ

وفي القصيدة الثانية والسبعين (٤٧) :

سلامٌ على القبرِ الذي وَجدوا بهِ ثيابًا لِمَيْتٍ قامَ غيرَ مُكتَّمِ

اما في القصيدة الثانية عشرة (٣٠ – ٣٢)، فيشير الشاعر إشارةً عابرةً الى من كانوا يُنكرونَ تلك المعجزة، فيقول :

في ثالثِ اليومِ الإلٰهُ أَقامَنا فيهِ، وأَسقطَ ضدَّنا إبليسا
لِنرى شُعاعَ النّورِ يومَ حلولِهِ في قُدسِهِ مُتَجَسّمًا مَحْسوسا
والكافرونَ بِمَا نقولُ تَرى لَهُمْ وجهًا على ردِّ الجوابِ عَبوسا

(٧) Cfr. KALLISTOS MINIARAS, **Ἱστορικὴ μελέτη περὶ τοῦ ἁγίου Φωτός,** dans **Νέα Σιών** 1967, p. 207-240 ; ejusdem, **Τὸ ἅγιον Φῶς,** dans **Νέα Σιών**, 1933, p. 238-247, 280- 293, 357-367.

وفي القصيدة التاسعة عشرة (٢ – ٢٠) يحاول الشاعر ان يُقنِع اليهود بأنَّ يسوع قام من القبر حقًّا، فيقول:

وقامَ آدمُ في إيسوعَ سيِّدِنا   وأَشرقَ النّورُ في قبرٍ فإتَّقَدا
يا قبرُ، هل لكَ علمٌ بالذي وضَعَتْ   فيكَ اليهودُ، وإرتابوا بهِ حَسَدا
يا قبرُ، هل قامَ إيسوعُ المسيحُ إلى   مُلْكِ السماءِ من اللاهوتِ ام قَعَدا
يا قبرُ، ما لي أَرى الأكفانَ خاليةً   وقد تسخَّطَ قَيَّافا بها حَرَدا
يا قبرُ، من فتحَ البابَ الذي سَهِرَتْ   عليهِ حُرَّاسُهُ في ليلةٍ رَصَدَا
يا قبرُ، ما فعلَ الجِسمُ الذي ختموا   عليهِ كي يَستعيدوهُ، فما وُجِدا

وكذلك في القصيدة ٧٢ (٤٧):

سلامٌ على القبرِ الذي وَجدوا بهِ   ثيابًا لِمَيْتٍ قامَ غَيرَ مُكتَّمِ

أمّا في القصيدة ٢٢ (١٢)، فإنّ شاعرنا يذكر كنيسة القيامة، التي بُنِيَت على قبر المسيح، وكان لقُسطنطين الملكِ الفضلُ الأكبرُ في تشييدها وتزيينها، على يدِ والدتهِ القدّيسة هيلانة، فيقول:

سلامٌ على البيتِ الذي قامَ مجدُهُ   بِمَارِ قُسَنْطِينَ المُتَوَّجِ بالنَّصْرِ

٦) عود شجرة الحياة:

اعتقد بعض القدماء ان الخشب الذي صُنِع منهُ صليب المسيح كان من شجرة عود الحياة، التي أكلت حواءُ من ثمرِها، وناولت زوجَها فأكلَ منهُ ايضًا. ويبدو أنَّ القائمين على حراسة القبر المقدَّس كانوا يعرضون على الزائرين ما يدّعون أنّهُ تبقّى من شجرة عود الحياة، فيتباركون بلمسهِ «وشدِّ يدهم فيهِ». ولذا نرى شاعرنا يقول في القصيدة الثامنة عشرة (١٩ – ٢١):

وفي العودِ الذي جذَبَتْهُ حوّا لِتأكُلَ منهُ مَسْمومَ الطَّعامِ
شَدَدْتُ يدي، ولم يَكُ في يَقيني خلاصٌ من مُطالَبةِ الأَثامِ
سوى وعدٍ لإسرائيلَ لَمَّا تَناهى في يَسوعَ الى التَّمامِ

٧) عمود جَلْدِ المسيح:

وإنَّ شاعرنا يذكر أيضًا ما تبقّى من العمود الذي جُلِد عليهِ المسيح، وهو لا يزال يُكَرَّم حتى يومِنا هذا في معبدٍ صغيرٍ داخل كنيسة القيامة. فيقول شاعرنا (٢٤/٥)، مشيرًا الى «ملوك الروم» في زيارتهم لكنيسة القيامة بالقُدس الشريف:

نَزَلوا على أبوابِها بِفِنائِها فتباركوا وتلمَّسوا بِعَمُودِها

٨) حبس المدينة او الحبس الدّميم:

ويذكر شاعرنا أيضًا، من بين الأماكن المقدَّسة التي يزورها، «حبس المدينة» او «الحبس الدَّميم». ويبدو لنا من وصفهِ أَنَّهُ يشير، لا الى «دار الولاية» التي حوكم فيها يسوع أمام الوالي الرومانيّ بيلاطس البنطيّ، بل الى الحبس الخاصّ الذي مكث فيهِ المسيح ليلةً واحدة، في دار رئيس الكهنة قيافا، والمعروف اليوم بحبس «صياح الديك». فيقول في القصيدة الثامنة (٣٦):

وبِمجلسِ الحبسِ الدَّميمِ وضيقِهِ قدْ إِضَّجعتُ مُمزَّقَ الأحشاءِ

وفي القصيدة الثامنة عشرة (١٧ – ١٨):

وفي حبسِ المدينةِ بِتُّ مُلقًى أبيتُ مهدَّدًا بالإنتقامِ
وللأحكامِ قمْتُ غداةَ غُدْوٍ كَبُرْجَاسٍ لصائبةِ السِّهامِ

وفي القصيدة الثانية والعشرين (٢٤):

وقد باتَ في الحبسِ الدَّميمِ مُلاقِيًا بناسوتِهِ من أجلِنا أَلَمَ الضُّرِّ

وفي القصيدة الخمسين (٥٩):

من باتَ في حبسِ المدينةِ موثَقًا والمُجْرِمُونَ لِضُرِّهِ تَتَوَقَّفُ

وفي القصيدة الثانية والسبعين (٤٥):

سلامٌ على الحبسِ الذي حَبَسوا بهِ مسيحًا أقاموهُ لدى المُتَجَهِّمِ

٩) كنيسة بربارة بالقدس:

وهناك بيتٌ لشاعرنا (١٣/٢٢) قد يشير الى وجود مزارٍ للقديسة بربارة في القُدس الشريف، اذ يقول:

وبربارةُ الكُبرى التي شهِدَتْ لَهُ شهادَةَ حقٍّ بالتقدُّمِ والفخرِ

لكنّنا لم نجدْ ذكرًا لهذه الكنيسة في ما وقع تحت يدنا من وصفٍ لِمزارات مدينة القُدس.

١٠) وادي قدرون وكنيسة انتقال العذراء الى السماء:

يقول التقليد الشعبيّ الاورشليميّ إنَّ العذراء توفّيت في «العُلِّيَّة الصهيونيّة»، ودُفِنَت في وادي قدرون، شرقيَّ القدس، حيث شُيِّدت كنيسةٌ جميلةٌ ما زالت قائمةً حتى يومنا هذا. ويُضيف التقليد الكنسيّ أنَّ العذراء مريم، بعد ثلاثة أيّامٍ من دفنها، نُقِلت الى السماء بنفسها وجسمها. وهذا ما يشير اليهِ شاعرنا في مواضعَ متعدّدةٍ من ديوانهِ. فيقولُ مثلاً في القصيدة الثانية والعشرين (١٤):

وفي وادِ قَدْرونَ المقدَّسِ هيكلٌ محاسِنُهُ تَنني الهمومَ عن الصَّدْرِ

وفي القصيدة السابعة والستين (١ — ٨):

يا قبرَ أُمِّ النّورِ مريَمْ لا تُخْفِ موضِعَها فتَنْدَمْ
إنْ كانَ ما شاهدتَهُ من حالِها حقًّا تكلَّمْ
او تبتغي كِتْمانَهُ عنّا فَسَتِّرهُ وأُكتُمْ
حسبي سكوتُكَ والحِجا رَةُ بالعِبارةِ ليس تَفْهَمْ
حَفِظَ الإلهُ محلَّها ومَقامَها حِفْظًا وَسَلَّمْ

وفي القصيدة الثانية والسبعين (٣٤):

سلامٌ على الوادي الذي فيهِ هيكلٌ لأُمِّ خلاصٍ ثُمَّ مَوْعِدِ آدَمِ

١١) طور زيتا او الطور او جبل الزيتون:

كلمة «الطور» يونانيّة الأصل Tò ŏpoς ، تعني «الجبل». وزيتا كلمةٌ سريانيّة تعني الزيت. فطور زيتا هو جبل الزيتون، ويُقال لهُ أحيانًا «الطور» دون إضافة. ومنه انطلق المسيح، راكبًا على عفوٍ ابن أتان، لكي يدخل اورشليم يوم أحد الشعانين. ومنهُ ايضًا ارتقى الى السماء، يوم «الصعود»، او «السُلاق» باللغة السريانيّة، بعد اربعين يومًا من قيامتهِ. والى هذه الذكريات يشير الشاعر في عددٍ من قصائدهِ. في القصيدة الثامنة عشرة (٢١) مثلاً يقول:

وعندَ سُلاقِهِ من طورِ زيتا ترقَّيْنا الى سُحُبِ الغَمَامِ

وفي القصيدة التاسعة والاربعين (٢٧):

قُدّوسُ، في طورِ زيتا على الأتانِ أتيتَ لكي تُتِمَّ نُعوتا
مكنونةً وعُلوما

وفي القصيدة الثانية والسبعين (٤٨):

سلامٌ على الطّورِ الذي مِنهُ إرتَقَى الى العرشِ في لاهوتِهِ المُتَجَسِّمِ

وفي القصيدة الثانية والعشرين (٣٠):

وَطارَ على مَتْنِ السحابةِ صاعدًا الى عرشِهِ من ذُروةِ الطّورِ كالنَّسْرِ

وفي القصيدة الثامنة والخمسين (٤٠):

تباركَ يومُ الأربعينَ الذي بهِ على جبلِ الزَّيتونِ كانَ مَطارُكا

١٢) بيت عنيا وقبر لعازر:

بيت عنيا، او بيت العناية، قريةٌ الى جنوب شرقيّ اورشليم، كان يرتادها المسيح، فيستضيفُهُ صديقُهُ لعازر، وأُختاهُ مريم ومرتا. وفي هذه القرية قبر لعازر، الذي أقامهُ المسيح من الأموات. وحول القبر، شُيِّدت كنيسةٌ، وبقربها ديرٌ للرهبان، كثيرًا ما زارهُ شاعرُنا، الذي يقول في القصيدة الثامنة عشرة (١٢ - ١٣)، بعد ذكر «دير الدواكس»:

ومنهُ الى كنيسةِ بيتَ عَنْيا دخلتُ مجرَّدًا مِثْلَ الحُسامِ
لأَسمعَ نغمَةَ الرُّهبانِ فيها وأَلْثُمَ قبرَ عازرَ في الرِّضامِ

وفي القصيدة الثانية والعشرين (١٥)، يذكر شاعرنا أنَّ لعازر، بعدَ أنْ أَقامَهُ المسيح من الاموات، غادر قبرَهُ خاليًا، وانتقلَ الى جزيرة قبرص، حيثُ وصلَها في ناووسٍ طافَ على البحر، وعُيِّنَ أُسقُفًا عليها، وفيها مات ودُفِن:

وفي بيتَ عَنْيا قبرُ عازرَ خاليًا وعازرُ في ناووسِ قُبْرُصَ والبَحرِ

وفي القصيدة الثالثة والعشرين (١ – ٢٦)، يعود الى ذكر لعازر في بيت عنيا وجزيرة قبرص :

لَعازَرُ جسمٌ بالجزيرةِ ثاويا ... وقبرٌ بأَرضِ القُدس أَصبحَ خالِيا
يَدُلُّ على أنَّ المسيحَ أقامَهُ ... من الموتِ اذ وافى من الموتِ شافيا
وقد ذكروا في شرحِ إنجيلِ عيدِهِ ... كلامًا له القانونُ في العيدِ تاليا
يُبيِّنُ أنَّ الرُّسْلَ جاءُوا وَمَعْهُمُ ... يسوعُ مسيحُ اللهِ في السبتِ ساعِيا
الى أنْ دنا من بيتَ عَنْيا وعازَرٌ ... دفينٌ، وقد مرَّت عليهِ لَياليا
فطوبى لِمَيْتٍ قامهُ اللهُ أُسقُفًا ... على كَهَنُوتٍ بالجزيرةِ واليا
يُسَبِّحُ من أحياهُ بعدَ مماتِهِ ... وقدَّمَهُ في بيعةِ الحقِّ راعيا

وكذلك في القصيدة الثامنة والخمسين (٣١) :

تبارَكَ قبرٌ منه أَحيَيْتَ عازرًا ... وعنهُ سألتَ اليومَ عندَ اختبارِكا

١٣) بيت لحم :

من بين ذكريات بيت لحم، يُشير شاعرنا الى كنيسة المولد، التي بنتها القدّيسة هيلانة، والى المهد، والمغارة، والنَّجم. فقال في القصيدة الثامنة عشرة (١٥) :

وَأَسْمعُ في كنيسةِ بيتَ لَحْمٍ ... مِنَ الإنجيلِ تفسيرَ الكلامِ

وفي القصيدة الثانية والعشرين (٧) :

لذلِكْ أَتى في بيتَ لحمَ مُمَجَّدًا ... فأَشرقَ من مهدِ المغارةِ كالبَدْرِ

وفي القصيدة الثامنة والخمسين (٢٤) :

تباركَ مهدٌ ضَمَّ في بيتَ لحمٍ ... مسيحًا كما قد قالَ شَعْيَا مُبارَكا

وفي القصيدة الثانية والسبعين (٢٢)، مشيرًا الى المجوس:

وفي بيتَ لحمَ المهدُ اذ كانَ مِذوَدٌ فصارَ لهم نجمٌ يُضِيءْ بينَ أَنْـجُمِ

وفي القصيدة السادسة عشرة (٥٣)، مشيرًا الى القدّيس يوسف خطيب مريم:

بِبطنِ المغارةِ في بيتَ لحمٍ ولِلْعارِ من أجلِها لم يَفُرْ

١٤) بيت إيْل:

يذكر الشاعر بيت إيْل، دون الإشارة الى ايّ حادثٍ تاريخيّ جرى فيها. وبيتُ إيْل تقع على نحو ٢٠ كم الى الشمال من القُدس، على طريق بلاد السامرة ونابلس. ومعنى الكلمة «بيت الربّ»، او «بيت الإله». وقد دُعِيت بهذا الاسم في عهد رؤساء الآباء من بني إسرائيل، ولا سيَّمَا في عهد ابراهيم الذي بنى فيها اوّل مذبحٍ للربّ. وبها مرَّ يعقوب هاربًا من وجه أخيهِ عيسو، فبنى فيها مذبحًا، ودعى المكان «بيت إيْل». وقد تردَّدَ إليها النبيُّ صَموئيل كثيرًا. وكذلك إيليّا النبيّ، وتلميذهُ أليشع. وإنَّ شاعرنا يأتي مرّةً واحدةً على ذكر هذا الموقع، اذ يقول في القصيدة الثانية والسبعين (٣٩):

سلامٌ على صِهيونَ مع بيتَ إيْلٍ وقريةِ قانا والجليلِ المُـوَسّمِ

١٥) حوريب:

حوريب، او خوريب، هو الجبل الذي تراءى فيهِ الله لموسى النبيّ. ويقع في جنوبيّ شبهِ جزيرة سيناء. فيقول شاعرنا في القصيدة التاسعة (١٧):

حَلَّتْ على طورِسينا يومَ أنْ شَرَعَتْ شرعًا شديدًا لموسى ليسَ فيهِ وَطَا

وفي القصيدة الثامنة عشرة (٧):

وأَرْضُ الدُّوقِ والحوريبُ أيضًا كأَنَّ رُؤَايَ فيهِ لهُ دَوامي

وأَرضُ الدُّوق، كما هو معلوم، إنّما هي المكان الذي صام فيه السيّد المسيح أربعين يومًا. وتقع بالقرب من أريحا، على سفح جبل القَرَنْطال.

وفي القصيدة الرابعة والعشرين (١٥)، يقول شاعرنا مشيرًا الى موسى النبيّ:

في قولهِ: لَمَّا سأَلتُ اللهَ في حُوريبَ يومَ بُروقِها ورُعودِها

١٦) ثابور او طور ثابور:

ثابور هو الجبل الذي تجلّى فيهِ السيّد المسيح على مرأى من ثلاثةٍ من تلاميذه، فأَظهر لهم لمعان لاهوتهِ، بقدر ما يستطيع الإنسان ان يراهُ. وقد تراءى لهم فيهِ أيضًا موسى وايليا يخاطبانهِ. ويُقال للموضع أيضًا «طور ثابور»، اي جبل ثابور. وقد جاءَ شاعرنا على ذكرِهِ مرارًا. فيقول مثلاً في القصيدة الخامسة عشرة (١٢):

وفوقَ ثابورَ تَجلّى لنا فأَذهبَ النورُ سوادَ الظَّلامْ

وفي القصيدة التاسعة والاربعين (٢٦):

قدُّوسُ، قدَّستَ طُورا أعني بهِ ثابورا أوريْتَ رُسْلَكَ نُورا
مُعَظَّمًا تعظيما

وفي القصيدة الثامنة والخمسين (٢٩):

تَبارَكَ ثابورُ الذي فوقَ ظهرِهِ رأى الانبيا والرُّسْلُ كيف ٱستنارَكا

وفي القصيدة الثانية والسبعين (٤٩ – ٥٠):

سلامٌ على ثابورَ موضعِ مَجْدِهِ وَمَشْعَلِ نارِ الحقِّ غيرِ مُضَرَّمِ
لقد أحضرَ الشخصَيْنِ موسى وإيليَا لكي يسمعَ الرُّسْلُ الشهادَةَ بالفَمِ

١٧) الناصرة :

الناصرة هي المدينة التي نشأ فيها المسيح وترعرع، فقضى فيها نحوًا من ثلاثين سنة، قبل ان يبدأَ حياتَهُ العلنيّة. وهي من أعمال مقاطعة الجليل. ويذكرها شاعرنا مرَّتين باسم «ناصرة القدس»، لتمييزها عن مدنٍ أُخرى كانت تدعى أيضًا «الناصرة». فيقول في القصيدة الثانية والسبعين (٤٠):

وناصرةِ القُدسِ التي كانَ حَلَّها الى حينِ إظهار الخفيِّ لِتَعلَمِ

وفي القصيدة السادسة عشرة (٢٥ – ٢٧)، يقول شاعرنا مشيرًا الى يوسف خطيب مريم:

وسارَ بها الشيخُ الى عندِهِ فأنزلَها عندَ قومٍ أُخَرْ
بناصرةِ القُدس في منزلٍ على الخوفِ ساكنُهُ والحَذَرْ
وسارَتْ الى العَيْنِ تَمْلا الإنا فأَشرقَ ضوءٌ يُغَشّي البَصَرْ

١٨) قانا الجليل :

هي احدى مدن مقاطعة الجليل. وإليها جاءَ المسيح ليحضرَ عرسًا دُعِي اليهِ مع أُمّهِ وتلاميذِهِ. فحوَّلَ فيهِ الماء خمرًا. وقد ذكرها شاعرنا مرَّتين. فيقول في القصيدة الثانية والسبعين (٣٩):

سلامٌ على صِهيونَ مع بَيتَ إيْلٍ وقريةِ قانا والجليل المُوَسّمِ

وفي القصيدة الخمسين (٥١):

مَنْ ردَّ في قانا الجليلِ مياهَهم خمرًا، فعادوا للمسرَّةِ يَقصِفوا

١٩) الدوق او الذوق :

الدوق او الذوق جبلٌ بالقرب من أريحا ، يُعيّن فيهِ التقليد الكنسيّ صيام المسيح أربعين يومًا ، وتجربة إبليس لهُ . وقد شيَّدَ عليهِ القديس خاريطون(٨) ديرًا كان لا يزال آهلاً بالرهبان في زمن شاعرنا ، الذي يذكر مرارًا هذا الموقع والدير الذي فيه ، كما ذكرهُ مرارًا الأنبا موسى في كتاب بستان الرهبان المخطوط .

قال شاعرنا في القصيدة الخامسة عشرة (١١) :

وصامَ بالدُّوقِ صيامًا بهِ   أَدركتِ النَّاسُ ثوابَ الصِّيامْ

وفي القصيدة السابعة عشرة (٢٨)

وصامَ بالدُّوقِ صيامًا بهِ   إنهزمَ الشَّيطانُ منهُ وَفَرّ

وفي القصيدة الثامنة عشرة (٧) :

وأرضُ الدُّوقِ والحوريبُ أيضًا   كأَنَّ رُؤَايَ فيهِ لهُ دوامي

وفي القصيدة الثانية والعشرين (١٧) :

وفي الدُّوقِ رهبانٌ سَماعُ صلاتِهم   تُعينُ الأُلى لا يَصبِرونَ على الصَّبْرِ

وفي القصيدة التاسعة والاربعين (١٥) :

قدُّوسُ، في الدُّوقِ صائِمْ   من أجلِ عثرةِ آدَمْ   إبليسُ قد جاكَ لائِمْ
وَفَرَّ منكَ هزيما

وفي القصيدة الثامنة والخمسين (٢٨) :

تَبارَكَ صومٌ صمتَ بالدُّوقِ طاويًا   فإنهزمَ الشيطانُ عندَ انتهارِكا

---

(٨) Cfr. PAPADOPOULOS - KERAMEUS, *op. cit.*, p. 96.

وفي القصيدة السبعين (١١) :

وفي الدُّوقِ عنِ الإنسا   نِ بـالنـاسوتِ قَدْ صامَا

وفي القصيدة الثانية والسبعين (٢٩) :

سلامٌ على الدُّوقِ الذي صامَ فوقَهُ   شُجاعٌ على الشيطانِ أَفضَلُ مُهْزِمِ

وفي القصيدة الخمسين (٤١) :

من صامَ فوقَ الدُّوقِ عن إنسانِهِ   والدُّوقُ في زهرِ الربيعِ مُصَنَّفُ

٢٠) دير مار يوحنّا ونهر الاردنّ :

يذكر الشاعر غور الاردنّ، ونهر الاردنّ حيث نال يسوع العماد بالماء من يوحنّا المعمدان، او «المُرشِّم»، ودير «يُحنّا» المشاد على ضفة نهر الاردنّ، في الموقع الذي عيّنَهُ التقليد الكنسيّ لعماد المسيح. ويُدعى اليوم «دير مار يوحنّا» او «قصر اليهود». كان هذا الدير قائمًا منذ أواسط القرن الرابع الميلادي. يقول شاعرنا في القصيدة الثامنة عشرة (٦) :

وأَجْعَلَ مَرْ يُحنَّا في حُلولي   بأرضِ الغَوْرِ للنَّجوى إمامي

وفي القصيدة الثانية والعشرين (١٨ – ١٩) :

وديرُ يُحنَّا المعمدانِ ورسمُهُ   يَدُلُّ على إعمَادِ إيسوعَ في النَّهْرِ
فيا لكَ من نهرٍ كأَنَّ مياهَهُ   توصِّل أمياهَ البلادِ الى البَحْرِ

وفي القصيدة الثانية والسبعين (٢٧) :

سلامٌ على النهرِ الكريمِ وقُدْسِهِ   ومارِ يُحَنَّا المعمدانِ المُرَشِّمِ

إنَّ ياقوت في معجمه (٤ : ١٦٧) ضبط هذه الكلمة كما ضبطها شاعرنا : مَرْيُحَنّا ، وضبطها أيضًا (٤ : ١٧٤) مَرْحَنّا. واستشهد بابياتٍ تدلُّ على أَنَّ الضبط هو: مَرْ حَنّا ، بدليل قول الشاعر:

أرى قلبيَ قد حَنَّا الى ديرِ مَرِحَنَّا

وهو من الهزج. وقد جاء ذكر هذا الدير أيضًا في جريدة العجائب لابن الورديّ ، ص ٣٠. وهو على مقربةٍ من البحر الميت ، ويُسمَّى أيضًا دير الحَجَلة.

اما الغور ، فهو المنخفض من الأرض. ويريد الشاعر بهِ هنا غور الاردنّ. وقد ذكرهُ أيضًا ياقوت في معجمه (٦ : ٣١٢).

٢١) دير صموئيل :

يذكر شاعرنا مرَّةً واحدةً في ديوانه «دير صَموئيل» ، وهو الموقع المعروف اليوم «بالنبيّ صموئيل». فيقول في القصيدة الثامنة عشرة (٤) :

نزلتُ بديرِ صَمْئِيلَ المُعَلَّى تُجاهَ الطُّورِ من جهةِ الشَّآمِ

والمعروف أنَّ هذا الموقع كان يُسَمَّى في الأصل «مَصْفى» ، حيثُ كان صموئيلُ يقضي بين بني إسرائيل ، او «رامات صافيم» ، موطن النبي صموئيل ومكان دفنهِ. وقد دُعِي الموقع باسم «صموئيل» النبيّ منذ القرن السادس للميلاد ، وشُيِّد فيهِ ديرٌ وكنيسةٌ يُشير إليهما شاعرنا. ومن المعلوم أنَّ الرهبان الإفرنج ، في عهد الصليبيّين ، وسَّعوا هذا الدير ، الذي تحوَّل مع عودة الفتح العربيّ الى مسجد ، يُعرَف حتى اليوم بمسجد النبيّ صموئيل. والموقع يحتلُّ جبلاً عاليًا الى شمالي القُدس. فالزائر الذي يتوجَّه الى القُدس من الشمال ، لا بدَّ ان يتوقَّف عندَه ، اذ يرى من قِمَّتهِ لأوّلِ مرَّةٍ المدينة المقدَّسة ، فيبتهج ويفرح. لذلك دعاهُ الإفرنج Montjoie ، اي جبل الفرح.

وقد ذكر ياقوت هذا الموقع في معجم البلدان[٩]. وقال: هو اسم بليدة من نواحي بيت المقدس.

٢٢) دير الدواكس او الدواكيس:

هو ديرٌ يذكرهُ شاعرنا مرَّتين، ويقول إنَّهُ زارهُ شخصيًّا، ويصفهُ بأنَّهُ مكانٌ عالٍ يَصعَدُ إليهِ الزائرون «كأطيارٍ تَحِنُّ الى الوَكر». فيقول في القصيدة الثامنة عشرة (١١ - ١٢):

وفي دير الدواكِسِ عُدتُ أعْدو سريعًا شِبْهَ طيَّارِ الحَمَامِ
ومنهُ الى كنيسةِ بيتَ عَنْيَا دخلتُ مُجَرَّدًا مثلَ الحُسامِ

وفي القصيدة الثانية والعشرين (بعد ذكر سيق سابا)، يقول (٢١):

ومنهُ الى دير الدواكيسِ يَصْعَدُ رِجالٌ كأطيارٍ تَحِنُّ الى الوَكرِ

وقد حاولنا ان نعرف الى أيّ دير يشير شاعرنا بهذه التسمية، التي لم يبقَ لها ما يُشبهها لفظًا في يومنا هذا. ورأينا أنَّ الشاعر يُشير الى دير القديس خَريطُن في قرية «تَقْوَع»، بالقرب من «جبل الفُرَيديس». وقد بناهُ مؤسِّسُهُ القديس خَريطن حول سنة ٣٣٠، ثم هدمهُ الأعراب سنة ٤٤٠، لكنَّهُ ما عتَّم ان رُمِّم وعادَ الرهبان إليهِ. وكان في الأجيال الوسطى، اي في عهد شاعرنا، من أهمِّ مراكز الحياة الفكريّة عند المسيحيّين العرب في فلسطين. ولعلَّ كلمة «الدواكيس» تحريفٌ لكلمة «الفُرَيديس» او «الفَراديس» او «الفُرادِس».

قال عيسى اسكندر المعلوف في شرح هذا الاسم[١٠]: «قد كرَّر بستان الرهبان ذكر

---

(٩) ٧: ٣٦٢

(١٠) مجلة النعمة، سنة ١٩١٠، ص ٦٦٠، الحاشية رقم ١.

هذا الدير». وإليكَ بعض ما قالَ فيهِ: «الأنبا جرجس، رئيس دير الدواكس، سار الى الأنبا سيسُن السائح، وكان بقربهِ مزرعةٌ تدعى نمرين، تبعد عن الاردنّ ستّة أميال، وفيها حبيسٌ كان أُسقفًا»... الى ان قال: «وكان بدير الدواكس شيخٌ روحيٌّ يُسمَّى الأنبا بَطْريق، عمره ١١٣ سنة... وقال راهبٌ من الدواكس إنّهُ كان يذهب في الليل الى مغارة مار ثاوضوسيوس للصلاة، وهي ١٨ درجة... ولمَّا يقرع الناقوس يعود الى الدير ويصلّي مع الرهبان».

نستدلّ من هذا أنَّ دير الدواكس هو غير دير مار ثاوضوسيوس، وأنَّهُ يُمكن السفرُ من دير الدواكس الى دير ثاوضوسيوس خلال ليلةٍ واحدة.

وجاء ذكر دير الدواكيس في كتاب «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار» لابن فضل الله العُمَريّ، المتوفَّى سنة ١٣٤٩م، فيقول عنهُ[١١]: «دير الدواكيس – شرقي القدس. وهو ديرٌ حَسَنُ البناء. لهُ بين النصارى سمعةٌ وذِكر. ولا أعرف بانيهُ، ولا وقفتُ لهُ على اسمٍ، ولا على السبب الذي سُمِّيَ بهِ بهذا الاسم. غير أنَّ لهُ وقفًا يعود منهُ على الرهبان السكّان جليلُ فائدةٍ ونفع. وقد مررتُ بهِ غيرَ مرَّة في أسفاري، وخرجَ إليَّ رهبانُهُ بميسورِ ما عندَهم». ثُمَّ يورد بعض ابياتٍ من ثلاث قصائد قالها في دير الدواكيس، لا يُستخرَج منها سوى أنَّهُ عاقر الخمرة فيه، كالمعتاد في شعراء العرب عند زيارتهم الديارات المسيحيّة...

٢٣) سيق او دير سابا:

هو أشهر ديورة فلسطين. بناهُ حول سنة ٤٩٣ القدّيس سابا، الذي توفّي فيهِ سنة ٥٣٢. وقد عاش فيه القدّيس يوحنّا الدمشقيّ. ويدعى هذا الدير «سيقًا»، وبالفرنسيّة

(١١) صدر الجزء الأول منهُ في مطبعة دار الكتب المصريّة بالقاهرة سنة ١٣٤٢هـ – ١٩٢٤م، بتحقيق الاستاذ احمد زكي باشا. راجع صفحة ٣٤١ – ٣٤٢.

Laure ، لأنَّهُ كان يضمُّ معًا رهبانًا يعيشون العيشة الرهبانيّة المشتركة، ورهبانًا متوحّدين او ناسكين بالقرب من الدير(١٢).

وإنَّ شاعرنا يذكر هذا الدير مرَّتين في ديوانهِ. فيقول في القصيدة الثامنة عشرة (٩ – ١٠):

ونحوَ السّيقِ، أعني سيقَ سابا همَمتُ فلم يخيِّبْ لِيْ اهتِمامي
دخلتُ بغيرِ جاريةٍ إليهِ ولا امرأةٍ على شكلِ الغُلامِ

وفي القصيدة الثانية والعشرين (٢٠):

وفي سيقِ سابا للزيارةِ موضِعٌ مُنيرٌ يُضيءُ العينَ كالكوكبِ الزُّهَرِ

وإنَّ في ما قالهُ الشاعر من أنَّهُ دخل الدير «بغيرِ جاريةٍ» إشارةً إلى أنَّهُ كان يُحظَّر على النساء ولوجُ الدير، فبُني لهنَّ برجٌ على مدخل الدير، يُدعى الى اليوم «برج النساء»، يَستطعنَ منهُ مشاهدة الدير من الخارج دون ولوجهِ. وفي التقاليد الكنسيَّة أنَّ بعض النساء استطعن دخول الدير والترهُّب فيه، محتالاتٍ حِيَلاً غريبةً على رهبانهِ، اذ تقدَّمن اليهِ بزيّ الغِلْمَان، ولم يُكشَف أَمرُهنَّ إلا بعد الوفاة. والله أعلم.

وإنَّ ابن فضل اللهِ العُمَري، في كتابهِ «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار»(١٣)، قد ذكر هذا الدير، وسمَّاهُ «دير السيق»، وقال عنهُ إنَّهُ «قبليّ البيت المقدَّس، على نَشَزٍ عالٍ، مُشرفٍ على الغَور، غور أريحا، يُطِلُّ على تلك البسائطِ الخضرِ ومجرى الشريعة» [اي نهر الاردنّ].

---

(١٢) Cfr. SOPHRONE CHARALAMPOS, **Γενικὴ ἀνασκόπησις τῆς Ἱερᾶς Λαύρας Σάββα τοῦ Ἡγιασμένου,** dans **Νέα Σιών** , 1965, p. 305-342.

(١٣) تحقيق الاستاذ احمد زكي باشا، القاهرة ١٩٢٤، ص ٣٤٠ – ٣٤٢.

٢٤) دير البقاع :

هو ما يُعرَف اليوم «بدير المُصَلَّبة» أو «دير الصليب»، في ضواحي القُدس. ويُقال إنَّ تأسيسَهُ يعود الى أَحد الرهبان الجيورجيّين المدعوّ بطرس، في اواخر القرن الخامس للميلاد. وقد شيَّدهُ «في بقاع القُدس»، اي في البريّة الصحراويّة المجاورة للقُدس، فدُعِيَ «دير البِقاع». وقد قام بعض الأعراب بنهبِهِ وحرقِهِ سنة ١٠٩٩، دون التوصُّل الى هدم كنيستِهِ تمامًا. وفي عهد الملك الناصر قلاوون، الذي تولّى الحكم سنة ١٢٧٩م، انتزع المسلمون الدير من يد الرهبان الجيورجيّين، وحوّلوه الى مسجد. لكنّهم أعادوه اليهم سنة ١٣٠٦، بناءً على طلب ملك جيورجيا والامبراطور البيزنطيّ اندرونيك باليولوغوس. وقد جاء ذكر هذا الدير مرَّةً واحدةً في ديوان شاعرنا، اذ يقول في القصيدة الثامنة عشرة (٨):

وفي ديرِ البِقاعِ هجعتُ ليلاً وأَصحابي على بَرْدِ الرُّخامِ

هذا وإنَّ تقليدًا كنسيًّا قديمًا، يرتقي الى القرن الرابع الميلادي، يقول إنَّ الخشبة التي صُنِع منها صليب المسيح إنَّما قُطِعت من شجرةٍ كانت مزروعةً في المكان نفسهِ الذي قامت فيهِ كنيسة هذا الدير.

والدير المذكور لا يزال قائمًا الى يومنا هذا، وقد اقتناهُ الرهبان الروم، وحوّلوهُ ردحًا من الزمن الى مدرسةٍ إكليريكيّة.

ويذكر ابن فضل اللهِ العُمَريّ هذا الدير في كتابه «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار» (١٤)، وقد كتبهُ بين سنتَي ١٣٤٢ و١٣٤٩ للميلاد، فيقول: «دير المُصَلَّبة: وهو بظاهر مدينة القُدس الشريف، في شامها بغربٍ. وهو ديرٌ روميٌّ، قديم البناء، بالحجر والكلس. مُحكَم الصنعة، مونقُ البُقعة، في بُحَيرةٍ من أشجار الزيتون والكروم

---

(١٤) تحقيق الاستاذ احمد زكي باشا، القاهرة ١٩٢٤، ص ٣٣٩ – ٣٤٠.

وشجر التّين، بازاء قريةٍ تجري على الدير بمرسوم السلطان. وهذا الدير دخلتُ اليهِ ورأيتُهُ. وفيهِ صُوَرٌ يونانيّةٌ في غايةٍ من محاسن التصوير وتناسب المقادير. وصعدتُ الى سطحهِ، فرأيتُ لهُ حُسْنَ مُشْتَرَفٍ وسِعَةَ فضاء. ورهبانُهُ من الكرج. وقد كان أُخذ هذا الدير، وجُعِلَ مسجدًا للمسلمين، وأُعلِنَ فيهِ بالأذان، وأُقيمت الصلاة. ثم أُعيد ديرًا للنصارى، وضُرِب فيهِ بالناقوس، وأُظهِرت فيهِ كلمة الكُفر. وتُوُصِّلَ الى هذا بكتابٍ أُحضِرَ من ملك الكرج، وأعانَهُ عليهِ قومٌ آخرون. ورأيتُ عند الحافظ العلاّمة أبي سعيد العلائيّ وعند سائر العُلماء والصُلَحاء ببلاد القدس، من إعادتِهِ الى النصارى، ما هو قَذى عيونهم الى أنْ يَتَخَلّى، وشَجى حلوقِهم الى أنْ يُستَرَدَّ. وعليَّ للهِ نذرٌ إنْ وصلَتْ يدي الى هذا، لرَدَدْتُها حتى يُرَدّ! ولهذا القصدِ، شهدَ اللهُ العظيم، قصدتُهُ. وحدَّثَني رهبانُهُ بأنَّ على ديرهم وقوفًا في بلادِهِم، منها خيولٌ سائِمَة تُحمَل أثمانُ نتائِجِها إليهم، وأَنَّهُ يجيءُ منها في كلِّ سنةٍ قدرٌ جليل، وأَنَّها تُنفَقُ في مصالح الدير وابن السبيل». ثم يورد المؤرّخ بعض ابياتٍ قالَها في هذا الدير «ابو عليٍّ حسنٌ الغزّي»، لا يُستنتَج منها شيءٌ للتاريخ سوى أنَّ الشاعر كان، كعادة العرب في زيارتهم الديارات النصرانيّة، يتعاطى فيه شرب الخمر والمجون.

ثالثًا – شبه جزيرة سيناء ودير القديسة كاترينا

إنَّ شاعرنا لا يذكر في ديوانهِ أنَّهُ عاش في مصر، او ترهَّب في دير جبل سيناء. لكنّنا اذا قبلنا ما جاء في تاريخ يحيى بن سعيد الأنطاكيّ عن الأنبا سليمان بن ابراهيم، ورأينا فيهِ إشارةً الى شاعرنا سليمان بن الحسن الغزّي، لا بدَّ لنا من ان نوسّع البيئة الجغرافيّة التي عاش فيها شاعرنا، فنضمَّ اليها مصر ودير القديسة كاترينا في جبل سيناء، اذا ما صحَّ أنَّ شاعرنا كان «من وجهاء مصر»، وترهّب في دير جبل سيناء وقد بلغ من العمر ثمانين سنة.

وليس من المستغرب ان يكون شاعرنا فلسطينيًّا وان يقول عنهُ يحيى بن سعيد

الأنطاكيّ إنَّهُ «من وجهاء مصر». فان غزَّة وضواحيها تُعَدُّ فلسطينيّة ومصريَّة معًا، لا سيّمَا في عهد الدولة الفاطميّة التي حكمت مصر وفلسطين معًا.

اما جبل سيناء او جبل الطور، الذي قد يكون شاعرنا ترهَّب فيهِ، فإنَّنا نجدُ عنهُ وصفًا في كتاب الخُطط للمقريزيّ(١٥)، يقول فيه: «لا خلافَ بين علماء الأخبار من أهل الكتاب أنَّ جبل الطور هذا هو الذي كلَّم الله تعالى نبيَّهُ موسى، عليهِ السلام، عليهِ او عندَهُ... وبهِ الى الآن ديرٌ بيد الملكيَّة، وهو عامر، وفيهِ بستانٌ كبيرٌ بهِ نخلٌ وعنبٌ وغير ذلك من الفواكه... وذكر مؤرخو النصارى أنَّ هذا الدير أَمرَ بعمارتهِ يوسطنيانوس ملك الروم بالقسطنطينيّة. فعُمِلَ عليهِ حصنٌ، فوقَهُ عدّةُ قلالي، وأُقيم فيهِ الحَرَس لحفظ رهبانهِ من قومٍ يُقال لهم بنو صالحٍ من العرب. وبينَهُ وبينَ القُلزم، وكانت مدينة، طريقان: إحداهما في البرّ والأُخرى في البحر. وهما جميعًا يؤدّيان الى مدينة فاران، وهي من مدائن العمالقة. ثُمَّ منها الى الطور مسيرةُ يومَين، ومن مدينة مصر الى القُلزم ثلاثة ايام. ويُصعَد الى جبل الطور بستة آلافٍ وستمائةٍ وستٍّ وستّين مرقاة. وفي نصف الجبل كنيسةٌ لإيليّا النبيّ. وفي قِمَّتهِ كنيسةٌ على اسم موسى عليه السلام، بأساطين من رخامٍ وابوابٍ من صفر. وهو الموضع الذي كلَّم الله تعالى فيهِ موسى، وقطع منهُ الألواح. ولا يكونُ فيها إلّا راهبٌ واحدٌ للخدمة... ولم يبقَ لهاتين الكنيستينِ وجود».

---

(١٥) الجزء ٢، ص ٥١٠.

الفصل الثالث

البيئة السّياسيّة والدّينيَّة

أولاً – البيئة السياسيّة

من المعلوم أنَّهُ فيمَا كانت الخلافة العبّاسيّة تزداد تفسُّخاً ، بازدياد سيطرة الحرس التركيّ في عهد خلفاءِ المأمون (المتوفى سنة ٨٣٣) ، كانت بعض السلالات المتنفّذة الصغرى ، وجُلُّها من أصلٍ عربيّ ، تقتطع لنفسها مناطق نفوذ من ممتلكات الخلافة في سورية ولبنان وفلسطين ومصر.

* الدولة الطولونيّة (٨٦٨–٩٠٥)

وكانت أولى تلك الدويلات الناشئة ، دولة قصيرة العمر ، هي الدولة الطولونيّة (٨٦٨– ٩٠٥) ، أَسَّسها أحمد بن طولون (٨٦٨– ٨٨٤) ، الذي استولى على مصر ، ومنها عَبَرَ الى مدينة الرَّملة ، وتوجَّهَ من ثَمَّ الى حمص وحماة ، حتى بلغ حلب دون مقاومة. ثمَّ فتح أنطاكية عَنوةً ، فتمَّ له بذلك توحيد مصر وسورية ، بما فيها فلسطين، تحت سيطرتهِ سنة ٨٧٩م . وبدأت فلسطين منذ ذلك الحين مرحلةً طويلةً من تاريخها ، كانت فيها إقليمًا تابعًا لمصر. لكنَّ هذا التحوُّل كان في مصلحة بلد النيل. فكانت موارد

سورية وفلسطين تُنفَق برُمَّتها في مصر، في حين لم يحظَ الإقليم السوريّ والفلسطينيّ التابعان لها بشيءٍ من الإصلاح.

وقد حصَّن ابن طولون على الشاطئ الفلسطينيّ مدينة عكّا، وأنشأَ فيها قاعدةً بحريَّة. ثُمَّ تولّى الحكم بعدَه ابنه المسرف خمارويه (٨٨٤–٨٩٥)، وهو بعدُ فتىً في العشرين من عمرهِ. وكان واحداً من ثلاثةٍ وثلاثين ولداً لأبيه. فخرب المملكة بتبذيرهِ. ولمَّا قتلَهُ عبيدهُ في دارةٍ له خارج دمشق، خَلَفَهُ ابنُهُ (٨٩٥–٨٩٦)، الذي لم تمضِ على ولايتهِ سبعة أشهر حتّى قتلهُ جماعةٌ من جندهِ، كان قد سرَّحهم بداعي الضائقة الماليّة.

فَخَلَفَهُ أخوه هارون (٨٩٦–٩٠٤)، الذي ظهرَ في عهدهِ القرامطة، وهم من الشيعة المتطرّفة، تصلُهم صلةُ النَّسب بالإسماعيليّة والفاطميّين. وإِنَّ القرامطة، بقيادة زعيمهم ابن زكرويه، زحفوا على سورية فحاصروا دمشق (٩٠١م)، ثُمَّ احتلّوا حمص وحماة ومعرّة النعمان وبعلبك وسَلَمِيَّة، لكن الخليفة العبّاسيّ أرسل سنة ٩٠٢ جيشاً بقيادة قائدٍ تركيّ اسمه طغج، فقهرهم، وسار نحو مصر فاتحاً. فقُتِل هارون الطولونيّ اغتيالاً في هذه الأثناء، ووليَ الحكم بعدَهُ عمُّه شيبان (٩٠٤–٩٠٥).

* تحت الحكم العباسيّ (٩٠٥–٩٣٥)

لكنَّ شيبان ما لبث أن استسلم سنة ٩٠٤ للجيش العبّاسيّ، الذي حكم مصر وفلسطين وسورية من جديدٍ حتى سنة ٩٣٥، حيثُ نَصبَ ابنُ القائد طغج نفسَهُ حاكماً على مصر خَلَفًا للطولونيّين، وعُرِفَ «بالإخشيد».

* الدولة الإخشيديّة (٩٣٥–٩٦٩)

وجرى الإخشيد على الخُطط التي رسمَها الطولونيّون من قبلِهِ. فرمقَ سورية وفلسطين بعينٍ طامعة، وكان معظمُها قد وقعَ في يد مغتصبٍ مغامرٍ هو ابن رائق. لكن

الوفاة أدركت ابن رائق سنة ٩٤١، فأقرَّ الخليفة للإِخشيد بالسلطة على سورية وفلسطين ومصر ومكّة والمدينة.

وفي سنة ٩٤٤ إستحصل الإخشيد من الخليفة لأُسرتِهِ على حقوق وراثيّةٍ في البلاد التي استولى عليها. لكنَّه لم يكد يستقرُّ في كرسيّ الحكم حتى أخذَ نفوذُ الحمدانيّين في شمالي سورية يتحدّى سلطانَهُ، على يد زعيمهم النابغ سيف الدولة الحمدانيّ في مدينة حلب. على أنَّ المعارك الكبرى لم تجرِ إلاّ في عهد ابنَيْ الإخشيد: انوجور الذي وُلِد في دمشق حيث توفي والدهُ، وسيفٍ الذي تولّى الحكم بعد أخيهِ سنة ٩٤٦، تحت وصاية عبدٍ خصيٍّ اسمُهُ أبو المسك كافور (٩٦٦–٩٦٨). وبقيت فلسطين في هذه الأثناءِ خاضعةً لدولة مصر.

وظلَّ كافور قابضاً على زمام الحكم في غضون ولاية أبي الحسن عليّ (٩٦٠–٩٦٦) أخي أنوجور. وقد دُفِن عليٌّ هذا في القُدس، حيثُ دُفِن أبوه وأخوه من قبلِهِ. واستمرَّ العبد الحبشيُّ النابغة كافور في الحكم سنتَين بعدَ ذلك، وهو منفردٌ بالسلطة على ولايةٍ ضمَّت، فضلاً عن مصر وسورية وفلسطين، جانباً من كيليكيا. وكان له وزيرٌ قبطيٌّ يُدعى أبا اليُمن قُزمان ابن مينا.

وقد تولَّى الحكمَ بعد كافور أحمد أبو الفوارس (٩٦٨–٩٦٩)، وهو غلامٌ في الحادية عشرة من عمرهِ. ومعهُ انقرضت ولاية الاخشيديّين على يد الفاطميّين، حيثُ قام قائدُهم جوهر بحملةٍ كاسحةٍ انطلقت من المغرب، واحتلَّت مدينة الفُسطاط (٦ تموز ٩٦٩م). ودُعِيَ للخليفة الفاطميّ المُعزّ في صلاة الجمعة. وبعثَ جوهر جيشاً هزمَ واليَ الإِخشيد في دمشق، وهو ابن عمٍّ لأبي الفوارس، فهزم جيوشَه في الرَّملة. وعلى هذا النحو التحقت فلسطين وسورية الوسطى بالامبراطوريّة الفاطميّة الناشئة.

*** في حكم الدولة الفاطميّة (٩٦٩–١٠٩٩)**

إنَّ جوهراً، قائد الخليفة الفاطميّ المُعزّ (٩٦٩–٩٧٥)، أسَّس مدينة القاهرة،

وبَنَى فيها جامع الأزهر ، وطرد الإخشيديّين من مصر وسورية وفلسطين. لكنَّه تراجع ردحاً من الزمن أمام القرامطة ، يتزعَّمهم الحسن بن أحمد الأعصم ، الذي احتلَّ دمشق الى حين ، ولحق بالفاطميّين حتى عاصمتِهم القاهرة . كما أنَّ القائد التركيَّ افتكين استولى كذلك على دمشق ، وبدأ يشنُّ الغارات منها على جميع أنحاء البلاد. لكنَّ الخليفة الفاطميَّ الثاني العزيز تولّى سنة ٩٧٥ قيادة الجيش بنفسهِ ، وأنزل بجيوش القرامطة والأتراك المتحالفة هزيمةً نكراء خارج الرَّملة . وكان وزير الملك المُعزّ رجلاً يهوديّاً اسمه أبو يعقوب ابن كلس ، رافقَهُ من المغرب ، وأسلمَ على يده .

وكان الخليفة المُعزُّ «رجل علمٍ وأدبٍ ونُسك. وكان يقضي أيّامَهُ في الدرس والبحث ، بعيداً عن التنعّم والتلهّي. كما أخبرَنا المقريزيّ أنَّهُ كان يُجيد اللغات ، اذ قال : فأخذَ يحفظ اللغات. فابتدأَ بتعلّم اللغة البربريّة حتى أحكمها. ثمَّ تعلَّم الروميَّة والسودانيَّة حتى أَتقنها ، ثم أخذ يتعلَّم الصقلبيّة»[١] .

وقد وَسَّعَ ابنُهُ العزيز (٩٧٥ – ٩٩٦) مُلكهُ في سورية وفلسطين ، لا سيّمَا في المنطقة الساحليّة. فازدهرت الخلافة الفاطميَّة في عهدهِ. وكان الملكيّون مقرَّبين لديهِ أكثر من الأقباط . وقد كانت جاريتُهُ المفضَّلة عندَهُ امرأةً نصرانيَّةً مَلَكيَّةً ، عَيَّنَ أحد أخَويها بطريركاً للإسكندريَّة ، والآخر بطريركاً في القُدس. وكان وزيرُه نصرانيًّا أيضاً ، هو عيسى بن نسطوروس. وقد أنابَ عنهُ في سورية وفلسطين رجلاً يهوديًّا اسمه منشًّا (أي منسّى) بن ابراهيم. فاتُّهِمَ كلٌّ منهم بأنَّهُ كان يراعي مصالح أبناء مِلَّتِهِ. وفي عهد الخليفة العزيز ارتدَّ عن الإسلام شابٌّ وجيهٌ اسمُهُ الواضحُ بن رجاء ، الذي توفي حوالي سنة ١٠٠٢ بعد جهادٍ طويل.

وفي عهد العزيز هذا (٩٧٥–٩٩٦) ، لبث حُكم الفاطميّين في سورية قلقاً

---

(١) راجع كتاب مصباح العقل لساويرس بن المقفَّع ، تحقيق الأب سمير خليل اليسوعيّ ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ١٥

مضطرباً. وكذلك في عهد خلفهِ الحاكم بأمر الله (٩٩٦ – ١٠٢١). فإنَّ الفوضى التي شاعت في حُكم هذا الأخير، وهو المعروف بغرابةِ أطوارهِ وانفصامِ شخصيَّتِهِ، قد أغرت أعراب بادية الشام بشنِّ الغارات على سورية. ففي سنة ١٠٢٣ تمكّن صالحٌ بن مرداس، زعيم بني كلاب، من انتزاع حلب من يد الفاطميّين. واستطاعت السُلالة المرداسيَّة أن تحتفظ بها، بين شِدَّةٍ ورخاء، أكثر من خمسين سنة (١٠٢٣ – ١٠٧٩)، عمدوا في غضونها الى مُحالفةِ بني كلب وبني طيء. فحاصر الكلبيّون دمشق سنة ١٠٢٥، وأضرم الطائيّون النار في الرَّملة سنة ١٠٢٤.

أما اللصوصيّة وقطع الطرق وحركات التمّرد، التي بدأت بقيام القرامطة، فقد استمرّت واسعة الأثر في طول البلاد وعرضها.

وقد نَشأَت على يد الحاكم بأمر الله، أو بالأحرى بأمرهِ، مِلَّةٌ جديدةٌ في الإسلام هي الطائفة الدرزيَّة. جاءَها هذا الاسم من اسم داعٍ تركيٍّ من دُعاة الباطنيّة، هو محمّد بن اسماعيل الدرزيّ (أي الخيّاط بالفارسيّة). وكان أَوَّلَ من جهرَ بتقديس الخليفة المذكور. واذ لم يلقَ الدرزيُّ في تعليمهِ أُذناً صاغيةً بين المصريّين، رحلَ الى وادي التّيم، عند سفح جبل الشيخ، في لبنان، واستجاب له بعضُهم. ثم قُتِل هناك في بعض المعارك سنة ١٠١٩. فخلفَهُ مُنافِسهُ حمزة بن عليّ الملقَّب بالهادي. وعندما اغتِيل الحاكم بأمره سنة ١٠٢١، أَنكر الهادي وفاتَهُ، وأشاعَ أَنَّهُ تحوَّلَ الى «غَيْبةٍ» مؤقتة، وأنّهُ من الواجب بالتالي ترقُّب «رجعتِهِ» المظفَّرة. وقد كَتبَ بهاءُ الدّين المقتَنى (المتوفى بعد سنة ١٠٤٢)، المساعد الأَوَّل لحمزة في نشر المِلَّة الجديدة، رسائل دعاوةٍ بلغت حتّى الهند والقسطنطينية. لكنَّه عمدَ بعدئذٍ الى تدبيرٍ جديدٍ، هو عدم السماح بإفشاء أيّ جانبٍ من جوانب هذا المذهب. «فأُقفِل الباب»، وحُظِّر على أيٍّ كان الدخول الى المِلّة أو الخروج منها.

ولما كان خلفاء الحاكم بأمرهِ أشدَّ رغبةً في خفض العيش منهم في إدارة شؤون

البلاد ، فقد عجزوا عن توثيق الأمن في مصر ، وصون سيادتِهم على الأمصار . فقد سبق وقلنا إنَّهُ في سنة ١٠٢٣ تمكَّنَ أَعراب بني مرداس من احتلال حلب ، عاصمة سوريّة الشماليّة ، في عهد الخليفة الظاهر (١٠٢١ – ١٠٣٥) . وفي سنة ١٠٧١ ، في عهد الخليفة المُستنصر (١٠٣٥ – ١٠٩٤) سقطت مدينة القُدس في أيدي السلاجقة . وتبعتها بعدَ أربع سنوات مدينةُ دمشق . وما أن استرجعَ الفاطميّون القُدس سنة ١٠٩٨ من الأُرتقيّين ، عُمّال السلاجقة ، حتى خرجت في السنة التالية ١٠٩٩ من يدهم لتقعَ في يد الصليبيّين الفَرَنج .

ثانيًا – البيئة الدينيّة والضغط على المسيحيّين

في الزمن الذي نُقَدِّر أنَّ شاعرنا عاش فيهِ ، أي بين القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد ، شهدت فلسطين عموماً ، وغَزَّة خصوصاً ، فترةً من التاريخ مضطربةً جدًّا ، ومرحلةَ تعصُّبٍ دينيٍّ وضغطٍ على المسيحيّين من أبناء البلد ، مع بعض حوادث داميةٍ وهجومٍ على بيوت عبادتهم والأماكن المقدَّسة التي يُجِلُّونها أكثرَ من سواها ، في محاولةٍ لهدمها أو إحراقها أو نهبِها . ولا بدَّ لنا من سرد هذه الحوادث المؤلمة ، لكي يُلِمَّ القارئُ بجميع جوانب البيئة الاجتماعيّة التي عاش فيها شاعرنا ، والتي طبعت قصائدَهُ بطابع الأسى الشديد والشكوى المُرَّة من مشكلات المجتمع ومن صروف الدهر ومصاعب الحياة .

وإنَّنا نستقي أكثر معلوماتنا من حوليّات المؤرِّخ الملكيّ يحيى بن سعيد الانطاكي (٢) ، الذي اكمل تاريخ سعيد بن بطريق . وكثيراً ما نورد نصَّهُ بالذات ، ففيهِ نكهةُ التاريخ القديم ، وصورةٌ حيَّة للحوادث المؤلمة .

---

(٢) *Patrologia Orientalis*, t. XVIII, fasc, 5, et t. XXIII, fasc 3.

* الرُّعاع في القُدس يَتَعَدَّون على كنيسة القيامة وينهبونها في ٢٦ آذار ٩٣٧ :

يوم أحد الشعانين، الموافق ٢٦ آذار سنة ٩٣٧م، ثار الرُّعاع في القُدس الشريف، وأحرقوا الأبواب الشرقيَّة من كنيسة اكتشاف الصليب المقدَّس، التي تقع تحت كنيسة القيامة، وأُعمِلَ النَّهبُ في كنيسة القيامة عينِها (٣). لكنَّ الخليفة العبّاسي الراضي أبا العبّاس محمَّداً بن المقتدر (٩٣٤ – ٩٤٠) إستنكر هذا الإعتداء، وأمرَ بترميم ما تهدَّم، والتعويض عن الخسارة اللاّحقة. وعقدَ في الوقت عينه معاهدة صلحٍ مع الروم، سمحت لملكهم قسطنطين السابع «المولود على البرفير»، بإرسال معونات هامَّةٍ الى القُدس الشريف للإسهام في ترميم ما تهدَّم. وكان اسم البطريرك الأورشليميّ إذ ذاك اثناس الأول (٩٢٩ – ٩٣٧).

* إحراق كنيسة عسقلان ونهبُها سنة ٩٤٠

لكنَّهُ في الزمن عينهِ، بين سنة ٩٣٧ وسنة ٩٤٠، «ثار المسلمون بعسقلان [الى شماليّ غزَّة] على كنيسةٍ كبيرةٍ بها، تُعرَف بكنيسة مريم الخضراء، فهدموها، ونهبوا جميع ما فيها، وأُحرِقت. وعاضد المسلمين اليهودُ في هدمها. وكان اليهود يُشعلون النار في الحطب، ويجرّونهُ بالبَكَر الى أعلى السقوف، حتى يحرقوها وينحلَّ رصاصُها وتقعَ عُمُدُها. وخرجَ أُسقفُها الى مدينة السَّلام متوسِّلاً في ردِّها، فلم ينجح له في ذلك سعيٌ، وخَرِبت الكنيسة، وبقيت على حالتها. واتَّفقَ المسلمون من أهل عسقلان ألاّ يُمَكِّنوا بهذا. فأقامَ بالرَّملةِ الى أن مات» (٤).

---

(٣) يقول المقريزيّ في كتاب خططه، طبعة بيروت، المجلّد ٢، ص ٤٩٥: «في أيّام المقتدر، ثار [بعضهم] بالقُدس سنة ٣٢٥ هـ وحرقوا كنيسة القيامة ونهبوها، وخربوا منها ما قدروا عليه».

(٤) *Op. cit.*, p. 21.

وهذا أيضاً ما يقوله المقريزيّ في كتاب خُطَطِهِ: «وثار المسلمون بمدينة عسقلان (سنة ٩٤٠م)، وهدموا كنيسة مريم الخضراء، ونهبوا ما فيها، وأَعانهم اليهودُ حتى أَحرقوها. ففَرَّ أُسقف عسقلان الى الرَّملة، وأقام بها حتى مات»[٥].

* إحراق كنيسة القيامة ونهبُها في ٢٦ أيار سنة ٩٦٦

ويعتلي كرسيَّ الكنيسة الأورشليميّة البطريرك يوحنّا السابع (٩٦٤–٩٦٦). ويقول يحيى بن سعيد الأنطاكيّ[٦]: «كان في بيتِ المقدس والٍ يُعرَف بمحمّد بن اسماعيل الصناجي. وكان كثير الأذيَّة ليوحنّا بن جميع، بطريرك بيت المقدس، والمطالبة له بالألطاف بأكثرَ مِمّا كان الرسمُ جارياً بهِ. وكان البطريرك يربحُ عليهِ في ما يلتمسهُ منهُ. ولمّا تزايدت أذيَّتُهُ له، شَخَصَ الى مصر، وقصدَ كافور، واعتضدَ بالكُتَّاب النصارى، وشكا ما هو مُبلى بهِ من الصناجي وغيرِهِ. فكتبَ كافور الى الحسن ابن عبَيد الله بن طغج، خليفتهِ على الشام، يأمرُهُ بمنع الصناجي من أذيَّة البطريرك، وقبضِ يدِهِ عن مطالبتهِ بما لا يجبُ عليهِ، وإعلامِهِ أنَّ لهُ عنايةً أكيدة. ولم تزل مكاتبة كافور متَّصلةً الى ابن عُبَيد الله بذلك، وابنُ عُبَيد الله يكاتب الصناجي بمضمونها، فلم يُقلع عمَّا هو عليهِ».

«وقَرُبَ عيد العنصرة، فوجَّهَ الصناجي يلتمسُ منهُ أشياءَ زائدةً على رسومه التي كان يحملها إليهِ في ذلك العيد. وطالبَهُ مطالبةً شديدةً. فنزلَ البطريرك الى الرَّملة، وعرَّفَ ابن عُبَيد اللهِ الحال، وأنَّ المكاتبةَ لا تُغنيهِ شيئاً. فوجَّهَ معَهُ قائداً من قوّادهِ يُسَمَّى تَكين، وأوعز إليهِ أن يحفظ النصارى وصبيانهم، وألاَّ يُمَكِّن الصناجي ولا غيرَهُ من استضامتِهم وألاَّ يُظلَموا. فعظُمَ على الصناجي تحامي البطريرك عليهِ، وأنفذَ يستدعي ما

---

(٥) الخطط المقريزيّة، الجزء الثاني، ص ٤٩٥

(٦) *Op. cit.*, p. 101-105.

التمسَهُ منهُ. فاحتمى البطريرك عليهِ بتكينَ القائد، ولم يدفع اليهِ ما طلبَهُ. فعَظُمَ على الصناجي ذلك. فجمع عشيرتَهُ وتُبّاعَهُ وغيرَهم من أفناء الناس. وأَنفذَ رسولاً الى البطريرك يستدعي حضورَهُ إليه. وبَلَغَهُ حالُ الجمع، فتخوَّفَ على نفسهِ، وتثاقَلَ عن المُضيّ. وقال للرسول: أَليس قد تقدَّمَ اليهِ دفعاتٍ بالمنع عن أذيّتي ومطالبتي بما لا يجب عليَّ؟ وقد أنفذَ أبو محمَّد بن عُبَيد الله معي من يشدُّ على يدي ويحميني ويمنعُهُ منّي. وليس يُمكِنني المصيرُ إليهِ في وقتي هذا. ولطَفَ بالرسول الى ان انصرف، وأدّى الى الصناجي جوابَه».

«وتقدَّمَ البطريرك بأن تُغلَق أبواب كنيسة القيامة. وتحصَّنَ فيها. وركبَ الصناجي في الحال مع جموعِهِ، وقبضَ على تكين القائد الذي أَنفذَهُ ابن عُبَيد الله لحماية البطريرك، وأخذَهُ اليه. وأَنفَذَ الى البطريرك أيضاً يستدعي نزولَهُ اليه. وأعطاهُ الأمان، فلم تَثِق إليهِ نفسُهُ لِمَا تداخلَهُ من الفزع. ولم يَرُدَّ على الرسول جواباً».

«واجتمعوا على الأبواب، وضربوا أبواب مار قسطنطين بالنار، ودخلوا منها الى القيامة. وَلَقَوها مُغلَقة. فأحرقوا أبوابها أيضاً. وسقطت قُبَّةُ القيامة، ودخلوا الكنيسة، ونهبوا ما قدروا عليهِ».

«وتوجَّهَ الرعاعُ الى كنيسة صِهيون، وأحرقوها، ونهبوها في اليوم بعينِهِ، وذلك يوم الإثنين لخمس ليالٍ خلت من جمادى الآخر سنة ٣٥٥هـ، وهو الثامن والعشرون من أيار سنة ١٢٧٧ [٢٨ أيار ٩٦٦م]. وهو يوم الإثنين قبل عيد العنصرة. وهدم اليهود وخربوا أكثرَ من المسلمين».

«فلما كان يوم الثلاثاء، ثاني ذلك اليوم، لَقَوا البطريرك مختفياً في جُبٍّ من جِباب الزَّيت في الكنيسة بالقيامة، فقتلوهُ، وجرُّوهُ الى صحنِ مار قسطنطين، فأحرقوهُ على بعضِ العُمُد».

«وَصُيِّرَ بعدَهُ بطريركٌ آخر من أهل قيساريَّة يُسمَّى حبيب، ويُكنَّى أبا سَهْل،

ويُسَمَّى أَنبا خرسطوذولس، فأقامَ أبواب كنيسة القيامة، ورمَّمَ المذبَح، وشرع في عمارتِها، فعاجلَهُ الموت».

«وفي رئاسةِ أَنبا توما البطريرك، أَعاد ما انخرب. وجدَّدَ أكثر ما خَرِب كاتبٌ نصرانيٌّ يعقوبيٌّ يُسَمّى عليًّا بن سُوار، ويُعرَف بابن الخَمَّار. وبنى قُبَّةَ القيامة. وكان هذا الرجل وصلَ مع الفتكين التركيّ من العراق، عند تغلُّبِهِ على الشام. وكان ذا ثروةٍ وحال. وقُتِل في هزيمةِ الحرب عند انهزام الفتكين. وكان ذلك قبل استكمالِ عمارةِ القيامة».

«وأُقيمَ على القيامة سُنْقُلٌ (Syncelle)، يُعرَف بصدقة بن بُشْر، في أيّام رئاسة يوسف اورِسْتُس [٩٨٤–١٠٠٥]، فعملَ فيهِ الباسيليكين (Βασιλικήν)، وأَكملَ ما كان بقيَ وأتمَّهُ إلاّ جَمَلَ مار قسطنطين، وكان عظيماً جدًّا، فبقيَ مكشوفاً».
وكان هذا البطريرك حائزاً رضى الفاطميّين، الذين أرسلوه الى القسطنطينية لكي يتفاوض مع الأمبراطور الروميِّ باسيل الثاني في عقد هدنةِ عشرِ سنوات بين الروم والعرب. فقام بالمهمَّة، وتوفي في القسطنطينة سنة ١٠٠٥م. وخلفَهُ في تدبير الكرسيّ الأورشليميّ أخوه أرسانيوس بطريرك الإسكندريّة.

«وفي أيَّام تدبير أرسانيوس بطريرك الإسكندريّة لكرسيّ بيت المقدس، بعدَ خروج أخيهِ اورِسْتُس الى القسطنطينية، عُمِلَ جَمَلُ ماري قسطنطين، وأُعيدَ الى ما كان عليهِ. واستُكمِلت الكنيسة حينئذٍ بأسرِها».

ولم يُعَيَّن بطريركٌ أصيلٌ على الكرسيّ الأورشليميّ إلاّ سنة ١٠١٠، حيث نُصِب عليهِ البطريرك ثاوفيلوس (١٠١٠ – ١٠٢٠).

في هذه الأثناء وقعت الفاجعة الكبرى على نصارى فلسطين ومصر بتنصيب الخليفة الفاطميّ الحاكم بأمره (٩٩٦ – ١٠٢١).

* ذروة الاضْطِهاد في عهد الحاكم بأمرِه (٩٩٦–١٠٢١):

ان الخليفة الفاطميَّ الحاكم بأمرِه، بما عُرِف عنهُ من تطرُّفٍ وانفصامِ الشخصيّة، عادَ باديَ بدءٍ فأجرى على المسيحيّين واليهود التدابير المذلَّة التي كان عمر بنُ عبد العزيز والمتوكِّل قد فرضاها عليهم. ثُمَّ أضاف اليها فنوناً أُخرى من الإذلال، مع أنَّ والدتَهُ ووزيرَهُ كانا من النصارى. فقد زاد سنة ١٠٠٤ على القيود السابقة المتعلّقة بالملابس تمييزاً للذمّيِّ من المسلم، فأوجبَ على النصارى، متى دخلوا الحمّامات العامّة، ان يجعلوا في أعناقهم صلبانًا، زِنة الواحد منها خمسةُ أرطال، أي نحو كيلو غرامين، وأن يُرسلوها متدلّيةً على صدورِهم. ورتَّبَ على اليهود، في مثل هذه الحال، أن يجعلوا في أعناقهم عِجْلاً من خشب بالوزن نفسِه، شُدَّت إليهِ الأجراس المجلجِلة، إشارةً الى العجل الذي عبده آباؤهم قديمًا في سيناء[٧].

«إنَّ الحاكم بأمرِه، الأزرق العينَين، تولَّى الخلافة وهو في الحادية عشرة من عمرِهِ، وتوفي في السادسة والثلاثين. ولم تخلُ سيرتُهُ من الغرائب. فقد أنشأَ معهداً للعلوم العالية في القاهرة، ولم يمضِ عليه ثلاث سنواتٍ حتى هدمَهُ وبطشَ بأساتذتهِ. ووضع تشريعاً ضدَّ الدعارة، وحظَّر حتى ظهور النساء في شوارع القاهرة. ثم إنَّهُ سنَّ قوانين منعَ بموجبِها المآدب وحفلات الطرب، وحرَّمَ بعض ألوان الطعام، ولعب الشطرنج»[٨].

ومِمَّا فرضَهُ الحاكم بأمرِهِ على النصارى سنة ١٠٠٤، كما ذكرنا، «لبس الزنانير في أوساطهم، والعمائم السود على رؤوسهم». ثم استغاثَ به النصارى واليهود، مع غيرهم مِمَّن نالهم تعسُّفُهُ، «وسألوهُ العفوَ عنهم، فكتبَ لكلِّ طائفةٍ منهم أَماناً».

---

(٧) راجع تاريخ يحيى بن سعيد الأنطاكيّ، في المجموعة المذكورة، ص ٢٦٠.

(٨) الدكتور فيليب حتّي، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ترجمة الدكتور كمال اليازجي، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٢، ص ٢٢٢.

ويقول يحيى بن سعيد الأنطاكيّ(٩) : «وكان رسم النصارى في بيت المقدس جارياً في كلِّ عامٍ بحمل شجرةٍ عظيمةٍ من شجر الزيتون في عيد الشعانين، من الكنيسة المعروفة باللعازريَّة الى كنيسة القيامة، وبينهما مسافةٌ بعيدةٌ، وأن يُشَقَّ بها شوارع المدينة بالقراءة والصلوات، حاملين الصليب مشهوراً. ويركبُ والي البلد في جميع موكبهِ معهم، ويَذُبُّ عنهم... فمنعَ الحاكم في هذه السنة [٣٩٨هـ=١٠٠٧-١٠٠٨م] أهل بيت المقدس من رسمهم ذلك. وأَمرَ أنْ لا يُعمَل ذلك في شيءٍ من أعمال المملكة في ذلك اليوم، ولا يُحمَل ورقةٌ من أوراق الزيتون ولا من سُعُف النخل في كنيسةٍ من سائر الكنائس...»

«ووضع اليدَ في يوم سبت ألِعازر من السنة [عينها] على أوقاف الكنائس والديارات العتيقة والحديثة بمصر خاصَّةً دون غيرها من البلدان [٢٠ آذار ١٠٠٨م]... وسعى بعضُ الكُتَّابِ بكاتبٍ يُعرَف [باسم] منصور بن عبدون النصرانيّ، وكان متولِّياً ديوان الشام، وبجماعةٍ من كُتَّابِ دواوين مصر، ونفرٍ من الكُتَّاب المسلمين، وطولبوا بحساب ما كانوا يتولَّونَهُ، وصُودِروا. وتقدَّم الحاكمُ بمعاقبة النصارى منهم خاصَّةً. وعلَّقَ جماعةً منهم بأيديهم. وأَخذ جميع ما كان لهم، ولبثوا أيَّاماً كثيرةً مُعَلَّقين في برد الهواء وحرّ الشمس وأهطال المطر، الى أن مات عدَّةٌ منهم تحت العذاب. ثم أَسلمَ نفرٌ منهم، وأُطلِقوا، وعفى باقيهم بالإسلام. وأُزيلت المطالبة لهم. وجدَّ في تخليتِهم منصور بن عبدون من غير أن يكون أَسلَم».

«وأمرَ الحاكم في سنة ٣٩٩هـ[١٠٠٩م] أن يتميَّز النصارى في الحمّامات من المسلمين بصليبٍ يُعلِّقونهُ في أرقابهم، وأن يتميَّز اليهود بجُلجُلٍ مكانَ الصليب. فلبثوا بذلك مُدَّةً، ثم زال».

---

(٩) في المجموعة المذكورة، ص ٢٧٩ وما يليها.

«وكتبَ الى دمشق بهدم كنيسة السيّدةِ الكاثوليكي ، وهي كنيسةٌ كبيرةٌ حَسَنَة ، فهُدِمت في رجب من السنة» [٣٩٩ هـ = ١٠٠٩ م]...

«وهدَم كنيسة مريمَ القنطرة بمصر يوم الأحد لأحدَ عشر ليلة بقيت من ذي الحجّة من هذه السنة[٣٩٩هـ=١٣آب١٠٠٩]. وتقصَّى هدمها ونهبَ ما كان فيها من الرحالات والأنقاض. وكان بها مقابرُ كثيرةٌ ومدافن النصارى. ففتحَ السودانُ والعبيدُ والرعاعُ جميعَها ، ونبشوا الموتى المدفونين فيها ، وطُرِحت عظامُهم. فأكلتِ الكلابُ لحمَ من كان قريبَ العهد منهم. وكان بجوارِ هذه الكنيسة بيعةٌ لليعقوبيَّة على اسم مار قُزما ، فامتدّت اليدُ إليها أيضاً ونُقِضَت».

* **هدم كنيسة القيامة بالقدس (٢٨ أيلول ١٠٠٩) :**

ولم يكتفِ الخليفة الحاكم بهذا ، بل «سجَّلَ الى الشام أيضاً ، الى ياروخ والي الرَّملة ، بهدم كنيسة القيامة المقدَّسة ، وازالة أَعلامِها ، وتقصّي قلع آثارها المكرَّمة. فأَنفذَ ياروخُ يوسفَ ابنَهُ ، والحُسَين بن ظاهرِ الوزّان ، وأنفذَ معَهُ أبا الفوارس الضيف ، واحتاطوا على ما فيها بالآلات ، وأُنزِلَت بأسرها الى القرار ، إلاّ ما تعذَّر هدمُهُ واستصعبَ قلعُهُ. وهُدِمَ الأُقرانيون (Κράνιον) ، وكنيسة ماري قسطنطين ، وسائر ما اشتمل عليه حدودُها. واستقصى إزالة الآثار المقدَّسة. وجهد ابن أبي ظاهر في قلع المقبرة ومحوِ آثارها. فنقرَ أَكثرَهُ وقلعَهُ. وكان في الجوار منها ديرٌ للنساء يُعرَفُ بدير السريّ ، فهُدِم أيضاً. وكان ابتداءُ نقضِها يوم الثلاثاء لخمسٍ خلون من صفر سنة ٤٠٠ هـ [= ٢٨ أيلول ١٠٠٩ م]. وتُرِكت إليهِ على سائرِ أملاكِها وأوقافِها ، وقَبَضَ على جميع آلاتِها وصياغتِها» (١٠).

(١٠) يحيى بن سعيد الأنطاكيّ، ص ٢٨٣ - ٢٨٤ وما يليها.

* **متابعة الاضطهاد وهدم الكنائس :**

ومنعَ الخليفة مواكب المسيحيّين، والتطوافَ بالصليب ليلةَ عيد الغِطاس في مصر. وفي ١٨ نيسان سنة ١٠١٠، أمرَ «بهدم دير القُصير، وهو ديرٌ للمَلَكِيَّة في الجبلِ المُقَطَّمِ بمصر، مبنيٌّ على قبر أرسانيوس القدّيس، وليُنهَب جميعُ ما فيهِ. وكان ارسانيوس بطريكُ الإسكندريَّة يومئذٍ مُقيماً فيهِ متعبّداً. فأُخرِجَ عنهُ، مع من كان يَسكُنُهُ من الرهبان. وكان أَرسانيوس البطريك هذا قد أحاطَ على الدير سوراً منيعاً، وعمَّرَهُ وزادَ فيهِ أبنيةً كثيرة. فهُدِم جميعُها، وخَربَ الدير. وكان للنصارى الملكيَّة في ظاهرهِ مقابرُ ومدافنُ لموتاهم. ففَتَحَ الرُّعاعُ والعبيدُ جميعَها، ونبشوا من كان فيها. وأخذوا أيضاً توابيتَهم، وطرحوا عظامَهم. وكان أمراً فظيعاً لم يُشاهد مثلُهُ، ولا جرى في السالفِ شبهُهُ. فانتهى ذلك الى الحاكم، فأمر بعدَ الفواتِ بالكَفِّ عن فتحِ القبور وتركِ التعرُّضِ للموتى».

«ثم أَنفذَ الى دمياط، فهدم كنيسةَ مَرْتَمَريم، المعروفةَ بكنيسةِ العجوز. وقد فُرِغَ من خرابِها يوم الجمعة لإثنتي عشرةَ ليلةً خلت من شهر رمضان سنة ٤٠٠ هـ[٢٨ نيسان ١٠١٠م]. وكان أيضاً بها مدافنُ كثيرةٌ لنصارى البلدة الملكيَّة، فنُبِشَت. وأُخربَت البيعةُ خراباً عظيماً، وأُزيلت آثارُها جُملةً، ووُضِعت اليدُ على آلاتِها وسائرِ أوقافِها. ولم يكن في كثيرٍ من البلاد التي في مَمْلكةِ الإسلام، على ما قيل، بيعةٌ مثلها، بعدَ كنيسة القيامة في بيت المقدس، بنايةً حسنةً، وعمارةً طائلةً، وآلةً وآنيةً من ذهبٍ وفضّةٍ وآلاتٍ وعقارٍ كثير. وبُنِي مكانَها مَحرَس، وعُمِل فيها مسجد».

«وقُتِل أرسانيوس بطريرك الاسكندريَّة سِرًّا، عشيَّة يوم الثلاثاء لثمانٍ بقين من ذي القِعدة سنة ٤٠٠ هـ [= ٧ تموز ١٠١٠]...»

«وعَزَلَ الكافي منصور بن عبدون عن النظر في الأُمور، وقتلَهُ بعد مُدَّةٍ يسيرةٍ من عزلِهِ. وردَّ الأُمور الى أحمد بن القُصوريّ في اليوم بعينهِ، وهو يوم الخميس لأربعٍ

خلون من المحرَّم سنة ٤٠١ هـ [=١٨ آب ١٠١٠م]، وقتلَهُ أيضًا في اليوم التاسع من نظيرِهِ. ونَصَّبَ مكانَهُ زرعة بن عيسى بن نسطورس النصرانيّ...».

«وأَمرَ في المحرَّم سنة ٤٠١هـ[آب–أيلول ١٠١٠م]ان تُؤخَذ الذِمَّةُ من النصارى بتَغَيُّرِ الزنانير الملوَّنة التي يلبسونها، والاقتصارِ على الزنانير السود. وجدَّدَ التحذير والمنعَ من عمل النبيذ ومن شُربهِ سرًّا أو جهراً... وحظَّر على النصارى تقديم [الخمر] في قرابينِهم، فصاروا يُقرِّبون عوضاً من الخمر ماءً قد نُقِعَ فيه زبيبٌ أو عودُ كرم»...

«واستحوذت العرب على (بَرِّ) الشام، وملكوهُ من الفُرما الى طبريَّة. وحاصروا حُصونَ السواحل مُدَّةً طويلة. ولم يُمكنهم أخذُ شيءٍ منها».

* **ترميم كنيسة القيامة (١٠١٠م):**

على أَنَّهُ في سنة ١٠١٠ عُيِّنَ الأنبا ثاوفيلُس بطريركاً على بيت المقدس. وأقامَ في هذا المنصبِ ثماني سنوات، ثمَّ مات. وقد شَهِد في مطلع بطريركيَّتِهِ آخر مظاهر جنونِ الخليفة الفاطميِّ وسخطهِ على النصارى. وكان قد أَمَرَهم بجحدِ دينهم أو التغرّبِ عن أوطانِهم والهجرةِ الى بلاد الروم. فهاجرَ الكثيرون منهم.

ثم هدأت الحالُ قليلاً، فقام أحدُ الشيوخ العرب، واسمه المُفَرّجُ بن الجرَّاح، فساعد النصارى منذ سنة ١٠١٠ على بناءِ كنيسة القيامة. وقام البطريرك ثاوفيلُس، بمساعدةِ المُفَرِّجِ بن الجرَّاح، بهذا الترميم، «فأعادَ فيها مواضعَ بحسب إمكانِهِ وقدرتِهِ»(١١).

(١١) يحيى بن سعيد الأنطاكيّ، في المجموعة المذكورة، ص ٢٩٩.

* **تجدّد الاضطهاد (١٠١٢-١٠١٣):**

«وتقدَّم الحاكم يومَ الجمعة لثَمانٍ خلونَ من شهر ربيع الآخر سنة ٤٠٣ هـ [٢٧ تشرين الأول ١٠١٢] أن تلبسَ النصارى... طيالسةً سوداءَ وعمائمَ سوداً حالكةً، ويُعَلِّقوا في أعناقِهم صلبانَ خشب، مضافاً الى الزنّار، وألاَّ يركبوا الخيل، ويركبوا بركبِ خشب، وسُروجٍ ولُجُمٍ من سُيُورٍ سودٍ لا يُرى عليها شيءٌ من الحِلية، ولا أثرُ فِضّة، ولا يستخدموا مُسلِماً. فأخذوا بذلك في سائر أعمال المملكة، ولبسوا صُلباناً طولُها فِتْر. وغَيَّرَها عليهم بعدَ شهر، وجعلَها قدر شبرٍ في شبر. وتقدَّم في الحال بإثبات أسماء سائر المسلمين والمتعطّلين من الكُتَّاب الذين يَصلُحون للخدمة في دواوينِهِ وأعمالِهِ، ليتَّخذَ منهم من يَستبدِلُ بهِ عوضَ النصارى. وكان سائرُ كُتَّابِهِ وأصحابُ خدمتهِ وأطبَّاءُ مملكتِهِ نصارى، إلَّا نفرٌ من الكُتَّاب» [١٢].

وحاول النصارى بمصر أن يكسبوا عطفَهُ، وينالوا منه الأمان على نفوسهم وأرزاقهم، لكنَّه بعدَ التظاهرِ بملاطفتِهم زمناً قصيراً، عادَ يوم الأحد ٢ تشرين الثاني سنة ١٠١٢ فأمَرَ «بتعظيمِ الصُلبان التي في أعناقِهم، وأنْ يُجعَل مقدارَها ذراعٌ ملكيٌّ في عرضٍ مثلَهُ، وأن يكون فتحُها ثُلثَي شِبْر، وسمكُها إِصبَع. وقصدَ بذلك إضجارَهم، لا سيّمَا خواصَّهُ من كُتّاب دواوينِهِ، والمتصرّفين في خدمتهِ الذين لم يكن يجدُ منهم بديلاً».

وشعر النصارى بالخطر، «وفَزِعوا، وكثرت الأراجيفُ والشناعات. فأسلمَ كثيرٌ من شيوخ الكُتَّاب والمتصرّفين وغيرُهم من النصارى. وتبعَهم خلقٌ كثير من عوامِّهم... وتزايدت الأراجيفُ في من بقيَ من النصارى لم يُسلِم، بأن تُقطَع أعضاؤه، وتَبيعَ العبيدُ والأولياءُ مالَهُ وعيالَهُ. وأُوقِع الطلب والتوكيل على من تغيّب، واستترَ من الكُتَّاب

---

(١٢) المرجع المذكور نفسه، ص ٣٠٠ - ٣٠١.

والمتصرّفين، ونُهِبت دورُ قومٍ من المُحتجِبين منهم، وقُبِضت أملاكُهم. وأَسلمَ أكثرُهم، واقتدى بعضُهم ببعض، وتلاحقوا. فلم يبقَ منهم إلاّ نفرٌ يسيرٌ معدودين. ولم تزل الطرقاتُ أياماً عِدَّةً لا ترى فيها نَصرانيًّا. وتمسَّكَ أكثرُ اليهودِ، ولم يُسلم منهم إلاّ نفرٌ يسير. وكذلك النصارى الذين في بقيّةِ البلاد، تمسَّكوا أيضاً بأديانِهم، ولم يُسلم في بقيَّةِ أعمالِ المملكةِ إلاّ نَفَرٌ يسير»...

ثم «أقطعَ سائر الكنائس والديارةَ العتيقة والحديثة بمصر وسائرِ أعمال المملكةِ للعسكريَّة، ووهبَها لهم. فكانت ألوفٌ كثيرةٌ بجميعِ آلاتِها وصياغاتِها وَرِحَالاتِها، ليهدموها ويأخذوا أنقاضها، فهُدِم جميعُها. وعُمِل اليسيرُ منها مساجد. وسَجَّلَ الى سائرِ أعمالِهِ بأن تُمْحَى معالمُ الكنائس من على وجهِ الأرض، وتُزالَ آثارُها. ففُعِلَ ذلك. وقُلِعت أَساساتُها من الأرض، وأُخرِجَ عِظامُ الموتى من الكنائس في عدّةِ بُلدان. ووَقَدَ بها الناسُ الحمَّامات. وأُحرِقَتِ المصاحفُ والكتبُ الموجودةُ في الكنائس. واستُخرِجَ من المتولِّينَ أمرَها من النصارى في كلِّ بلدةٍ ما دُفِعَ الى الفَعَلة والنقَّاضين الذين أخربوا الكنائس. وأتى على جميع ما في أعمال مملكتِهِ منها، إلّا الديرَ المشهورَ قديمًا بالأُسقيط، الذي في مريوط من أعمال الإسكندريّة، المعروف بدير أبو مَقار، والديورة المجاورة لهُ. فإنَّهُ بلغَهُ أنَّ القبيلتَين من العرب المعروفَتين ببني قُرَّة وبني كِلاب يدفعون عنهُ ولا يُمَكِّنون منهُ لمنافعَ لهم. فأمسكَ عنهُ على كرهٍ منه».

* نهب كنائس جبل سينا (١٠١٢م):

«وأقطع [الحاكم] كنائسَ القُلْزم وديرَ رايَة ودير طور سينا لإنسانٍ من العرب يُعرَف بابنِ غيَّاث. وأوعزَ إليهِ هدمَ ديرِ طور سينا وبناءَ مسجدٍ بهِ. وهدمَ بعضَ كنائس القُلزم، وحازَ آلاتِ جميعِها. وهدمَ إحدى كنيستَي دير رايَة. وأَخذَ أيضاً رحلَهُ وآلاتِه. وسارَ الى دير طور سينا ليمتثِلَ فيهِ ما رُسِمَ لهُ. وكان في طورِ سينا يومئذٍ رجلٌ كاتبٌ

ترهَّبَ فيهِ وسكنَهُ عن قريب ، يُسمَّى صَلَمون بن ابراهيم ، من وجوهِ مصر ، ذو شيخوخةٍ وحكمةٍ وعقلٍ وسياسة . فخرجَ إليهِ وأحسنَ لقاءَهُ ، وأعلمَهُ أنَّ أُسقفَهُ ورهبانَهُ مساعدوهُ على ما التمَسَهُ ، وغيرُ مانعين لهُ منهُ . وسلَّمَ اليهِ جميع آلاتِ الدير وصياغاتِهِ من ذهبٍ وفضّة . ولطفَ في مخاطبتِه . وأبانَ لهُ أنَّ هدمَهُ يَصعبُ عليهِ وعلى غيرهِ لحصانتهِ ووثيقةِ بنائِهِ ، وأَنَّهُ يحتاجُ في ذلك الى إنفاق جُملةٍ كثيرةٍ تفوقُ ما يحصلُ لهُ منهُ . فالتمسَ على الإندفاعِ عن التعرُّضِ لهُ جُملةَ مال . وتقرَّر الحالُ معهُ على ما رضيَ بهِ . وأقامَ لهُ بذلك ، وانصرفَ عنهُ من غيرِ أنْ يتعرَّضَ لهُ»[١٣] .

ثمَّ ينقلبُ الحاكمُ بأمرهِ ، فيعدِلُ في مملكتهِ ، بل يزهدُ في الدنيا ، ويعيشُ عيشةَ النُسَّاك... وسُبحانَ من يُغيِّرُ ولا يتغيَّر ! ...

※ النصارى ينزحون عن البلاد (١٠١٣ - ١٠١٤م)

«وانتهى الى الحاكم أنَّ جماعةً من النصارى قد استوحشوا ، وخافت نفوسُهم من المقامِ في بلادهِ ، واستثقلوا الغِيار ، وأنَّهم يتسلَّلون الى بلاد الروم سِرًّا ، ويبذلون لأصحاب المراكز والطرقات مالاً حتى يُطلقوهم . فأذِنَ في صفر من السنة بعينِها [آب - أيلول ١٠١٣] لجماعة النصارى واليهود بسجلٍّ قُرِئَ بالتوجُّهِ الى بلد الروم بأهلِهم وأَموالِهم وما تحويهِ أيديهم ، والتصرُّفِ في ذلك حسبَ اختيارِهم ، آمِنينَ مطمئنِّين ، إحساناً اليهم ورفقاً بهم ، من غير إكراهٍ لأحدٍ منهم على المسير . بل جعلَ الاختيارَ في ذلك إليهم . وكتبَ بذلك الى سائر أعمالهِ ومملكتهِ ، فامتُثِل . وانتقلَ من مصر ومن سائر الشام من النصارى الذين ثبتوا على دينهم ، ومن الذين أسلموا ، خلقٌ كثير ، ظاهراً ، مكشوفاً ، بعد أن باعوا أملاكهم ورحلاتِهم التي ثَقُلَ عليهم حملُها ، ولم يُعترَضوا في

---

(١٣) يحيى بن سعيد الأنطاكيّ ، في المجموعة المذكورة ، ص ٣٠٥ - ٣٠٦ .

شيءٍ من ذلك ، ولا فُتِّشَ عليهم . فتوجّهوا الى اللاذقيةِ وانطاكيَةَ والى غيرهما من بلاد الروم » .

وفي شهرَي تموز وآب سنة ١٠١٤ سيّر الحاكم بأمرهِ جيشًا على الشيخ العربيِّ المُفَرِّج ابن دغفل بن الجرَّاح ، الذي كان قد استولى على الشام مدَّة سنتَين وخمسة أشهر . ووضعَ على رأس الحملة عليًّا بن فلاّح ، الملقَّب بقطبِ الدولة . وقبلَ أن يلتقي الجيش الفاطميُّ والجيش الأعرابيّ ، مات المفرّج بن دغفل بن الجرّاح ، وهرب أولادُهُ الى البادية ، «وتخلَّوا عن الرَّملة وغيرِها من البلاد التي غُلِبوا عليها . ودخلَ قطبُ الدولة عليٌّ بن الفلاَّح الرَّملة . وهربَ أنبا ثاوفيلس البطريرك من بيت المقدس ، وأقام مُسْتَتِرًا مدَّةً ، ثم عاد الى القُدس ، وأقام بهِ ، ولَقِيَ من قطب الدولة جميلاً » .

والظاهرُ أنَّ عدد النصارى في مصر وسورية وفلسطين ، في عهد الحاكم ، كان لا يزالُ مساوياً لعدد المواطنين من المسلمين ، ان لم يَفُقْهم [١٤] .

ويبدو أنَّ اضطهادَ المسيحيّين زالَ أو بدأَ يَخِفُّ منذُ سنة ١٠١٧ . ولما تسلَّمَ الظاهر زمام الأمور سنة ١٠٢١ ، منحَ المسيحيّين الحريَّة الدينيّة ، وعقد مع الروم سنة ١٠٢٧ معاهدةً سمحَ بموجبِها بترميم الأماكن المقدَّسة ، على يد عُمّالٍ وفنيّين من الروم . فجاءَ الروم ، ورمَّموا نهائيًّا كنيسة القيامة ، وانتهَوا من عملِهم سنة ١٠٤٨ ، في عهد ملك الروم قسطنطين التاسع .

لكنَّ الدولة الفاطميَّة أخذت تتفسَّخ . في سنة ١٠٢٣ تمكن أعراب بني مرداس من احتلال حلب ، عاصمة سورية الشمالية . وسنة ١٠٧١ سقطت مدينة القُدس في أيدي السلاجقة ، وتَبِعَتْها سنة ١٠٧٥ مدينة دمشق . وما كادَ الفاطميّون يسترجعون القُدس

---

(١٤) تاريخ سورية للدكتور فيليب حتي ، الطبعة الثانية ، ص ٢٢٢ .

سنة ١٠٩٨ من الأُرتُقيّين، عُمّال السلاجقة، حتى خرجت في السنة التالية (١٠٩٩) من أيديهم، ووقعت في أيدي الصليبيّين الفرنج.

هذا وصفٌ للحالة الدينيّة في زمن شاعرنا، نقلناهُ بأمانةٍ عن يحيى بن سعيدٍ الأنطاكيّ، الذي يمتاز عن سائر المؤرّخين العصريّين بدقّةِ معلوماتهِ.

ويجدر بنا أن نقرأ الآن وصفاً للحالة الدينيّة في عهد الحاكم بأمر الله بقلم المقريزيّ، ننقُلهُ عن كتاب خُطَطِهِ حرفيًّا.

* وصف المقريزيّ لاضطهاد الحاكم بأمر الله للمسيحيّين(١٥)

يقول المقريزيّ إنَّهُ في عهد الحاكم بأمر الله «نزلَ بالنصارى شدائدُ لم يعهدوا مثلَها. وذلك أنَّ كثيراً منهم كان قد تمكَّن في أعمال الدولة حتى صاروا كالوزراء، وتعاظموا لاتّساع أحوالهم وكثرةِ أموالهم. فاشتدَّ بأسُهم، وتزايد ضررُهم ومكايدتُهم للمسلمين. فأغضبَ الحاكمَ بأمرِ الله ذلك. وكان لا يملكُ نفسَه اذا غضب. فقبض على عيسى بن نسطورس النصرانيّ، وهو إذ ذاك في رتبةٍ تضاهي رُتَب الوزراء، وضربَ عنقَهُ. ثم قَبَضَ على فهدٍ بن ابراهيم النصرانيّ، كاتب الاستاذ برجوان، وضَربَ عنقَهُ».

«وتشدَّدَ على النصارى، وألزمَهم بلبس ثياب الغِيار، وشدِّ الزنَّار في أوساطهم. ومنعَهم من عمل الشعانين وعيد الصليب، والتظاهر بما كانت عادتُهم فعلَه في أعيادهم من الاجتماع واللهو. وقبضَ على جميع ما هو مُحبَسٌ على الكنائس والديارات، وأدخله في الديوان. وكتب الى أعمالِهِ كلِّها بذلك. وأحرق عدَّة صلبانٍ كثيرة. ومنعَ النصارى من شراءِ العبيد والإماء».

«وهدم الكنائس التي بخطّ راشدة، ظاهرَ مدينة مصر. وأخربَ كنائس المَقْس

(١٥) كتاب الخطط، طبعة بيروت، الجزء الثاني، ص ٤٩٥ – ٤٩٦.

خارجَ القاهرة ، وأباحَ ما فيها للناس . فانتهبوا منها ما يَجُلُّ وصفُهُ . وهدمَ دير القُصير ، وأنهبَ العامَّةُ ما فيه » .

« ومنعَ النصارى من عمل الغِطاس على شاطئ النِّيل بمصر . وأَبطلَ ما كان يُعمَلُ فيهِ من الاجتماع للَّهو . وألزمَ رجال النصارى بتعليق الصلبانِ الخشب ، التي زنةُ كلِّ صليبٍ منها خمسةُ أرطال ، في أعناقهم . ومنعَهم من ركوبِ الخيل . وجعلَ لهم أن يركبوا البغالَ والحمير ، بسروجٍ ولُجُمٍ غير مُحَلاَّةٍ بالذهبِ والفضّة ، بل تكونُ من جلودٍ سود . وضربَ بالحَرَسِ في القاهرة ومصر أن لا يُركِبَ أحدٌ من المكارِية ذِمّياً ، ولا يَحمِلَ نوتيٌّ مسلمٌ أحداً من أهل الذِمَّة . وأن تكون ثيابُ النصارى وعمائمُهم شديدةَ السواد ، وركْبُ سروجهم من خشبِ الجُمَّيز . وأن يُعلِّقَ اليهودُ في أعناقهم خشباً مدوَّراً ، زنةُ الخشبةِ منها خمسةُ أرطال ، وهي ظاهرةٌ فوق ثيابهم » .

« وأخَذَ في هدم الكنائس كلِّها ، وأباحَ ما فيها وما هو مُحْبَسٌ عليها للناسِ نهباً وإقطاعاً . فهُدِمت بأسرِها ، ونُهِبَ جميعُ أمتعتِها ، وأُقطِعَ أحباسُها ، وبُنِيَ في مواضعِها المساجد . وأُذِنَ بالصلاة في كنيسة شنودة بمصر . وأُحيطَ بكنيسة المعلَّقة في قصر الشمع . وأكثرَ الناسُ من رفع القَصص بطلب كنائس أعمال مصر ودياراتها ، فلم يَرُدَّ قِصَّةً منها إلاّ وقَّع عليها بإجابة رافعِها لما سأل . فأخذوا أمتعة الكنائس والديارات ، وباعوا باسواق مصر ما وجدوا من أواني الذهب والفضَّة وغير ذلك ، وتصرّفوا في أحباسها . ووُجِدَ في كنيسة شنودة مالٌ جليل . ووُجِدَ في المعلَّقةِ من المصاغ وثياب الديباج أمرٌ كثيرٌ جدًّا الى الغاية » .

« وكَتَبَ الى الأعمال بتمكينِ المُسلمين من هدم الكنائس والديارات ، فَعَمَّ الهدمُ فيها من سنة ٤٠٣ هـ ، حتّى ذَكَرَ من يوثَقُ بهِ في ذلك أنَّ الذي هُدِمَ الى آخر سنة ٤٠٥ هـ ، بمصر والشام وأعمالها ، من الهيا كل التي بناها الرومُ ، نيِّفٌ وثلاثون ألفَ بيعة .

ونُهِبَ ما فيها من آلاتِ الذهب والفضّة. وقُبِضَ على أوقافِها. وكانت أوقافًا جليلةً على مبانٍ عجيبة».

«وألزَم النصارى أن تكون الصلبانُ في أعناقهم اذا دخلوا الحمّام. وألزمَ اليهودَ أن يكون في أعناقهم الأجراسُ اذا دخلوا الحمّام. ثم ألزمَ اليهودَ والنصارى بخروجهم من أرض مصر الى بلاد الروم. فاجتمعوا بأسرهم تحت القصرِ من القاهرة. واستغاثوا ولاذوا بعفوِ أمير المؤمنين، حتى أُعفوا من النفي. وفي هذه الحوادث أَسلمَ كثيرٌ من النصارى».

ثالثاً – البيئة الكنسيّة في غزّة بعد الفتح العربيّ

عندما فتحَ عمرو بن العاص غزّة في أوائل عام ٦٣٤م، أعطى سكّانها الأمان، ما عدا الحامية البيزنطيّة المؤلَّفة من ستّين رجلاً، بقيادة رئيسهم المدعو كالينيكوس. فقد خيّرهم بين اعتناق الإسلام والسيف. واذ رفضوا إنكار دينِهم، أَمر عمرو بن العاص بضرب أعناقهم على دفعتين. فقضى عشرة منهم شهداء دينهم في ٦ تشرين الثاني من السنة عينها في القدس الشريف، ودُفنوا في كنيسة القديس اسطفانوس أوّل الشهداء. والخمسون الباقون استُشهدوا في مدينة بَيْسان، المدعوَّة آنئذٍ الفثروبوليس، يوم ١٧ كانون الأول التالي، ودُفنوا في كنيسةٍ أُقيمت خصيصاً لإكرامهم. وقد بَلَغَنَا خبر استشهاد هؤلاء الستّين شهيداً في نصٍّ قديمٍ مُعاصر، كتبَهُ أحد المؤرّخين اليونانيين، ونشرَهُ في مطلع هذا الجيل العلاّمة البولندي Delehaye [١٦].

بعد ذلك، لا نعرف سوى النزر القليل عن تاريخ الكنيسة في هذه البقعة. فإنَّ العلاّمة لوكيان، في مؤلَّفِهِ الشهير عن «الشرق المسيحيّ» [١٧]، اذ يوردُ لائحة أساقفة

---

(١٦) DELEHAYE, *Passio LX martyrum,* in *Analecta Bollandiana,* t. XXIII, p. 289-307. Cfr.J. PARGOIRE, *Les LX soldats martyrs de Gaza,* dans *Echos d'Orient,*8 (1905), p. 40-43.

(١٧) LE QUIEN, *Oriens christianus,* t. III, Parisiis 1740, col. 619.

غزّة ، ينتقلُ مباشرةً من اسمِ أورليانس أسقف غزّة في أواسط القرن السادس (حول سنة ٥٤٠م) الى ذكر أسقفٍ آخر لغزّة عاش سنة ١١٤٦م ، ثمَّ الى أساقفة القرن السادس عشر (سنة ١٥٦٩م).

وكذلك المؤرّخ اليونانيّ كريزوستوم باباذوبولس ، في كتابهِ المعروف بتاريخ كنيسة أورشليم[١٨] ، فإنَّهُ لا يُزوّدنا بأيّةِ معلوماتٍ عن الحقبة التي نحن بصددها ، اذ ينتقلُ هو أيضاً من القرن الثامن الميلاديّ (سنة ٧٨٦م) الى القرن السابع عشر (١٦٦١م).

ومن المعلوم أنَّ الفَرَنج لمّا استولوا على فلسطين ، عزلوا رؤساء الأبرشيّات الروميّة الملكيّة ، واستبدلوا بهم أساقفةً لاتينيّين من جنسهم . لكنَّ هذا التبديل لم يشمل جميع الأبرشيّات الروميّة على السواء . فهناك أبرشيّات بقيت في أيدي الأساقفة الروم ، كأبرشيّة غزّة مثلاً ، اذ إنَّ وثيقةً تاريخيَّة يونانيَّة ذكرها العلاّمة المطران ثامليس[١٩] تُخبرنا بأنَّ فرسان الهيكل ، الذين حوّلوا سنة ١١٥٢ مدينة غزّة الى حصنٍ منيع لهم ، قد أقطعوا ديراً لأسقف غزَّة وبيت جبرين الروميّ ، وكان اسمه ملاتيوس ، وذلك سنة ١١٧٣ . وهذا ما أثبتَهُ أيضاً العلاّمة باباذوبولس الآنف الذكر ، في تاريخ الكنيسة الاورشليميّة[٢٠] . لكنَّ الصليبيّين الفَرَنج دُحِروا أمام جماعةٍ من الخوارزميّين ، بالقرب من غزّة ، في معركةٍ جرت يوم ١٣ تشرين الأول سنة ١٢٤٤[٢١] .

ومهما يكن من أمرٍ ، فانَّ الكنيسة المسيحيّة في غزّة كانت ، في زمن شاعرنا ، «قليلة العدد ، مائلة الاود» ، كما جاء في دعاءٍ له ، ذكرهُ المرحوم الأب لويس شيخو[٢٢] ،

---

(١٨) PAPADOPOULOS - KERAMEUS, **Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων,** Alexandrie et Jérusalem 1910.

(١٩) T. THÈMELIS, **Οἱ Ἕλληνες ἐν τοῖς Ἁγίοις Τόποις** p. 35.

(٢٠) *Op. cit.*, p. 477.

(٢١) G. GRAF, GCAL, t. I, p. 57.

(٢٢) شعراء النصرانية بعد الإسلام ، بيروت ، طبعة ثانية سنة ١٩٦٧ ، ص ٤٠٩ .

ونوردُهُ نحن في الجزء الرابع من هذا الكتاب.

وفي سنة ١٢٣٨ م، في عهد البطريرك الاسكندريّ القبطيّ كيرلُّس بن لَقلق، نجد أُسقفاً قبطيًّا على مدينة غزّة[٢٣].

في سنة ١٣٧٠، حاول أحد الرهبان الفرنسيسكان المُقيمين في القُدس، واسمه يوحنّا، وأصلُهُ من نابولي، أن يمارس رسالتَهُ الدينيَّة في غزَّة، فقُبِض عليهِ وقُتِل[٢٤]. وهذا ما حدث أيضًا سنة ١٥٥٥ لاثنينِ من الزوّار الفرنسيّين، اللذينِ اعتُقِلا في غزَّة، واذ رفضا أن يجحدا إيمانهما المسيحيّ، أُعدما ودُفِنا في كنيسة الروم، باهتمامٍ من المسيحيّين قاطني البلدة[٢٥].

وقد تضاءل عدد المسيحيّين في غزّة يوماً بعد يوم، وثَقُلَت عليهم الجزية في عهد بني عثمان، حتى أوشكوا أن يجحدوا إيمانهم، لولا أن مدَّ اليهم البطريرك مكاريوس الحلبيّ يد المساعدة. ففي أوائل عام ١٦٥١، سعى البطريرك المذكور لدى بشير باشا والي دمشق، وأسقط عنهم ١٤١ إسماً من أصل ٤٨٥، وتكلَّف في هذه العمليّة نحو ألفَي غرش. وكان الخراجُ عن كل نفرٍ من المسيحيّين قد بلغ تلك السنة ١٣ غرشاً. وخاف البطريرك أن يفقد أهل غزَّة دينهم. «وخاف على كنيستِهم السميّةِ أركانُها، الرومانيّةِ القديمة، التي عمَّرها القديس المعظم بورفيريوس مطرانُها، لئلاَّ يرحلوا أو يجحدوا دينهم ويتركوها، وتأخذها الأُممُ من بعدِهم ويملكوها»[٢٦].

وفي سنة ١٦٥٢، كان مطراناً للروم في غزّة المدعوُّ بائيسيوس الصاقزيّ[٢٧]، وهو

---

(٢٣) GRAF, GCAL, t. II, p. 361.

(٢٤) BARTHELEMY DE PISE, *Conf., I.*

(٢٥) QUARESMIUS, II, 697.

(٢٦) راجع «نخبة من سفرة البطريرك مكاريوس الحلبي»، نشرها الاب قسطنطين الباشا، حريصا سنة ١٩١٢، ص ٦٥ – ٦٦.

(٢٧) GRAF, GCAL, t. III, p. 97.

مؤلِّفُ كتاب «الرموز» باليونانيّة، الذي أخذ عنهُ البطريرك مكاريوس الزعيم الشيءَ الكثير في كتابهِ المعروف بكتاب «النَّحلة». وبائيسيوس المذكور لم يمكث في غزّة، بل كان قد عُيِّنَ عليها أُسقفاً فقط، وتوفّي في مدينة كييف الروسيّة في ٢٤ آب سنة ١٦٧٨. وهو الذي وضع أيضاً عظةً «في الكرّامين القتلة»، نقلَها الى العربيّةِ الكاتبُ والرسّامُ الملكيُّ الحلبيُّ يوسف المصوِّر [٢٨].

في القرن الثامن عشر، إشتهر أُسقف غزَّة والرَّملة خريسطوذولس (أي عبد المسيح)، الذي نقل الى العربيّة بعض مصنَّفاتٍ للبطريرك الأورشليميّ ذوسيثاوس (١٦٦٩–١٧٠٧) [٢٩]، كما نَقل الى العربيّة أيضاً، عن إحدى الترجمات اليونانيّة، كتاب عقيدة الإيمان الأرثوذكسيّ، الذي وضعَهُ بالروسيّة مطرانُ مدينة كييف المدعوّ بطرس موغيلا [٣٠] سنة ١٦٧٥.

ومن متأخِّري أساقفة غزَّة ثاوضوسيوسُ القبرصيُّ، الذي ورد ذكرهُ في حاشيةٍ أُضيفت الى مخطوط مكتبة القبر المقدس بالقُدس الشريف رقم ٢٢، نُسِخ سنة ١٧٣٦ [٣١].

ولا تزال آثار النصرانيَّة قائِمةً الى اليوم في مدينة غزَّة [٣٢]. وإنَّ حيَّ النصارى يحتلُّ الجزءَ الجنوبيَّ منها. وأبرزُ آثارهِ الدينيّةِ كنيسةُ القديس برفيريوس. وكانَ في المدينة، قبل الحرب العالميَّة الاولى، نحو ألف مسيحيٍّ من الروم الارثوذكس، ومئةُ كاثوليكيٍّ، وخمسون من البروتستانت، ونحو ١٥٠ يهوديًّا، الى جانب ٤٠٠٠٠ من المسلمين السنّيين.

---

(٢٨) GRAF, GCAL, t. III, p. 113.
(٢٩) GRAF, GCAL, t. III, p. 29.
(٣٠) GRAF, GCAL, t. III, p. 81, 122 sq.
(٣١) Catalogue de Koikilidès, p. 27-28.
(٣٢) راجع مجلة المشرق، المجلد الأول (١٨٩٨)، ص ٢١١ – ٢١٦، عن آثار النصرانيّة في غزّة وضواحيها.

وإنَّ أهَمَّ أثرٍ نصرانيٍّ فيها ، الى جانب كنيسة الرومِ الصغيرة التي تحتوي على قبر القديس برفيريوس ، والتي يعود بناؤها الأصليُّ الى القرن الخامس ، هو الجامع الكبير ، الذي كان حتّى القرن الثاني عشر الكنيسةَ العُظمى في غزَّة ، وكاتدرائيَّة مطران الروم ، المكرَّسة على اسم القديس يوحنّا المعمدان.

ولعلَّ شاعرنا يُشير الى هذه الكنيسة ، وهو يتوقَّع تحويلها الى مسجد ، كمُعظم الكنائس في عهدهِ ، فيقول في إحدى قصائده الأخيرة (٧٧ / ١ – ٢) :

قُلْ يا يُحَنَّا كلامًا يَذكروكَ بهِ   فيَ الهياكلِ قبلَ أنْ تُخَلِّيها
وأمدَحْ هياكلَ سيِّدْنا وخالقِنا   فالروحُ نجمٌ عليها وهو يُجْلِيها

رابعاً – البيئة الطقسيَّة وعادات المسيحيّين

ان شاعرنا ينتمي الى مذهب الروم الملكيّين. وإنَّنا نلمسُ في ديوانهِ بعض إشاراتٍ خاطفةٍ الى طقس الروم الملكيّين في زمانِهِ ، وقد أخذَ يتأثَّر بالطقس البيزنطيّ المستورَدِ من القسطنطينيّة ، والى عادات المسيحيّين ، فأحببنا أن نجمعَها هنا.

في القصيدة الثالثة والعشرين (٣) نجد إشارةً الى «قانون» عيد لعازر وإنجيل العيد ، كما يُتليان في صلاة السَّحَر عند الروم :

وقد ذَكروا في شرحِ إنجيلِ عيدِهِ   كلاماً لهُ القانونُ في العيدِ تاليا

والقانون ، كما هو معروفٌ ، مجموعةٌ من الفِقْرات الشعريَّة ، وعددُها تسعٌ ، كان من أقدمِ ناظميها القديس أندراوس أُسقف كَرِيت ، والقدّيس يوحنّا الدمشقيّ ، في منتصف القرن الثامن الميلادي.

وفي القصيدة الرابعة والعشرين (٣ – ٦) إشارةٌ الى رُتبةِ «باعوث» أحد الفصح ، وتلاوة الأناجيل في كنيسة القيامة بِلُغاتٍ مختلفة :

قامَت ملوكُ الرُّومِ في تمجيدِها   مُتَدرِّعِينَ الصَّبرَ تحتَ بُنودِها

قـالـوا بألسِنةٍ إليها أُوحِيَت بالرُّوحِ يومَ تَمامِ نُطْقِ عُهودِها

وفي القصيدة ٤٩ /٣٨ ذِكرُ «أحد توما» ، وهو في الطقس الأورشليميِّ والبيزنطيِّ الأحدُ الذي يلي عيدَ الفصح :

قُدُّوسُ، في حَدِّ توما أَظهرتَ جِسْماً سَليما رَدَدْتَ فيهِ نسيما
فَجَسَّ منكَ رُسوما

وفي القصيدة ٥١ /٣٣ – ٣٤ ، إشارةٌ الى الثيابِ الجُدُد البيضِ التي كان يَلبسُها المعتمدون حديثاً :

قالوا : هلِ الإعتمادُ يَنفَعُكُم إذا لَبِسْتُم ثِيابَهُ الجُـدُدَا؟
قُلنا بهِ صحَّ جِسمُ آدمَ في إيسوعَ اذ كان بالخطاءِ صَدَا

وفي القصيدة ٥١ /٣٥ – ٣٦ ذكر تقديم القرابين بالخبز والخمر :

قالوا : فماذا القُربانُ بالخبزِ والـ ـخمرِ وتقريبُهُ منَ المَعِدِ؟
قـلـنـا : طعامُ الحياةِ فائدةٌ اذ كانَ موتُ النفوسِ لم يُفِدِ

وفي القصيدة عينها ٥١ /٣٧ – ٣٨ إشارةٌ الى عادةِ المسيحيّين بالتمنطقِ بزنانيرَ في لباسهم :

قالوا : فَلِمْ تَعقُدوا مناطِقَكُمْ، ولـلـزنـانـيرِ أَوثَقُ الـعُـقَـدِ؟
قلنا : لأجلِ النشاطِ في خدمةِ الـ ـلّهِ، ولولا النشاطُ لم نَشُدِ

وفي القصيدة عينها ٥١ /٣٩ – ٤٠ إشارةٌ الى اتّجاهِ المسيحيّين نحو الشرقِ للصلاة :

قالوا : فَلِماذا في الشرقِ تَقتَبلوا عندَ صلاةِ الركوعِ والسُجُدِ؟
قلنا : لِوجهِ المسيحِ نطلبُ في مَشرقِ نورِ الأنوارِ للصُّعُدِ

وفي القصيدة ٥١/ ٤١ – ٤٢ إشارةٌ الى عادة المسيحيّين في تقبيلِ جُدُر الكنائس :

قالوا : فَلِمْ تَمسَحوا كنائسَكُم وتَلثُمونَ الحِجارَ مَعَ الجُمُدِ؟
قُلنا : لإِسمِ المسيحِ نَلثُمُها مُقَبِّلينَ الصُلبانَ في العُمُدِ

وفي القصيدة عينها ٥١/٤٣– ٤٤ إشارةٌ الى أيقونات الصليبِ والقدّيسين والشهداء :

قالوا : فهل للصليبِ منفعَةٌ وللتصاويرِ عِدَّةُ الشُّهُدِ؟
قُلنا : رؤى الصالحينَ والشُّهَدَا تَجلُو عن العَينِ ظُلمةَ الرَّمَدِ

وأخيراً في القصيدة عينها ٥١/ ٤٥ – ٤٦ ذكرُ صومِ المسيحيّين وصبرِهم على الشقاءِ والاضطهاد :

قالوا : فَما صومُكم وصْلاتُكمْ وصبرُكُم للشقاءِ والنَّكَدِ؟
قُلنا : رَجانا للبعثِ يُعْقِبُنا خيراً اذا كان فِعلُنا لِغَدِ

وفي القصيدة ٥٣/ ١ إشارةٌ الى احتفالِ الكنيسةِ الملكيّةِ يومَ كلِّ أحَدٍ بذكرى قيامة المسيح :

أَعلِنُوا في صباحِ يومِ الأَحادِ بقيامِ المسيحِ أصواتَ مَجْدِ

على أنَّ أجملَ وصفٍ للبيئة الطقسيّة نَجدُهُ في القصيدة ٧١ ، حيثُ يَصفُ لنا الشاعر حفلةَ قُدَّاسٍ في دير رهبانٍ أو راهبات . ولا نُدرجها هنا تفادياً للإطالة . لكنَّنا ندعو القارئَ الى مطالعتِها بإمعانٍ لِمَا فيها من أُمورٍ طقسيّةٍ فُصِّلَت تفصيلاً .

الفصل الرابع

البيئة الأدبيّة والإجتماعيّة

في وصف البيئة الأدبيّة التي عاش فيها شاعرنا ، لا بدَّ لنا من التمييز بين البيئة الأدبيَّة العامَّة ، كما تَستبينُ معالمُها في عصر انحلال الدولة العباسيّة يوماً بعد يوم ، وقيام الدُوَيلات العربيَّة في شتّى المناطق ، والبيئةِ الأدبيَّة الخاصَّة التي نشأَ فيها شاعرنا وترعرع ، وهي بيئةُ كُتَّاب الدَّولة الفاطميَّة ، ولا سيمَا المسيحيّين منهم .

أولاً – البيئة الأدبيّة العامّة

في هذه الحقبة من التاريخ ، تعدَّدَ الأُدباء ، وغَدَت الكتابة ، ولا سيَّمَا الشعر ، أشبهَ بزيٍّ مستظرَفٍ يأخذُ بهِ كلُّ متأدِّب . وقد برزَ من الشعراءِ في الشرق أبو الطيّب المتنبّي (٩١٥ – ٩٦٥) ، وأبو فِراس الحمدانيّ (٩٣٢ – ٩٦٨) ، وأبو العلاءِ المَعَرّي (٩٧٣ – ١٠٥٨) ، والشريف الرضيّ (٩٧٠ – ١٠١٦) . وَيَلحَقُ بهم أبو بكرٍ الصنوبريّ (حول سنة ٩٤٥) ، وكشاجِم (٩٧٠) ، والسريّ الرَفّاء (٩٧٦) ، وأبو الفتح البُستيّ (١٠١٠) ، ومهيار الديلميّ (١٠٣٦) ، من الذين عاصروا شاعرنا .

ويمتاز هذا العصر ، من حيثُ الأدبُ ، بنزعةٍ شديدةٍ الى التقليد وشيءٍ من الجمود ، قَيَّدَ القرائح . «وأخذ الشعرُ يَتقلَّبُ على الخواطر المعهودة ، كأَنَّمَا أُغلِقَت دونَهُ

جميعُ الأبواب الى مواطنَ فنيَّةٍ جديدة ، فشاعَ تحوير المعاني القديمة ، وذاعت السرقات الشعريَّة التي تفضح فقرَ الشخصيّة الحقّة . كما فَشَا الإقتباسُ والتضمين في الكتابة ، فَشْواً ما عتَّمَ أن غدا زريًّا . ولم يُفلت من هذه الآفاتِ إلاّ القليلون ، فأقدمَ بعضُهم على تجديد أبواب شعريَّةٍ ، كَثُرَ الإقبالُ عليها دونَ سواها بسبب البيئة وأحوالها . وأهمُّ هذه الأبواب الشعرُ الصوفيّ ، وقد ازدهر بازدهار النزعة الفلسفيّة والتصوّف وانتشارِهمَا . والشعرُ الفخريّ والحماسيّ ، وقد أعارته الحروبُ والغاراتُ الكثيرةُ اندفاعاً نابضاً وأنغاماً شديدة . وكان من اضطراب الأحوال أن لجأَ كثيرٌ من الناس الى التشكّي ، فنظموا أبياتاً مُستقِلّة أو مُقحَمةً في أثناءِ القصيدة ، طَووها على ذمِّ الدهر ، فدُعِيت بالدهريَّات . أمَّا الكُتَّابُ فراحوا يصرفون عنايتَهم الى المُفردات وطُرُقِ التعبير المُعَقَّدة ، وأَغرقوا في التصنُّع ... ثم انطلق الشعراءُ وراءَ الكُتَّاب يُنافِسونهم ، فنظموا قصائدَ تتألَّفُ جميعُ ألفاظِها من حروفٍ مُعجَمةٍ أو مُهمَلة ، وقصائدَ فيها ما لا يلزم ، فيتقيَّدون في القافيةِ مثلاً بحرفَين أو ثلاثة ، ويُعقِّدون في الأداء ، ويتصنَّعون ما شاءُوا على غير تحرّج ... وامتزجَ إذ ذاك الشعر والنثر ، فحلَّ الكُتَّابُ الشِعر ، ونظمَ الشعراءُ النثر . وأقبلوا على أساليب الرسائل ، يصطنعون براعة الاستهلال والتطويل والختام بالدعاء ، ولا يستنكرون التكرار والحشو ، وإقحامَ الكثير من الجُمَل المعترضة ... وكان من أسباب هذا الجمود والتقليدِ الهزيل ، إنصرافُ العربِ في شعرهم عن الوجهةِ الفلسفيَّة والعلميَّة التحليليَّة ، وتقديرُ النُقَّاد للأُسلوبِ تقديراً مُفرِطاً ، حتّى باتَ الأُسلوبُ عندَهم قِوامَ الأدب الأكبر» (١) .

ومن بين الشعراء والكُتَّاب الذين تأثَّر بهم شاعِرنا سليمان الغزّي ، لا بدَّ لنا من أن نذكر بنوع خاصّ ابن دُرَيد ، اذ نظمَ قصيدةً طويلة ، هي الثانية في ترتيب قصائد ديوانِه ، وقد عارضَ فيها مقصورة ابن دُرَيد المذكور ، وهو أبو بكر محمّد بن الحسين بن دُرَيد الازديّ البَصريّ ، من جهابذة علماء اللغة والنَّسَب والشعر . وله مقصورةٌ

---

(١) تاريخ الأدب العربيّ ، للأب يوحنّا الفاخوري ، طبعة ثالثة ، حريصا ١٩٦٠ ، ص ٥٩٢–٥٩٣ .

شهيرةٌ شرحَها وقلّدها كثيرٌ من العلماء والشعراء، ومؤلّفاتٌ مفيدة، منها «أدب الكُتَّاب»، و «كِتاب الخَيْل». وقد توفي ابن دُرَيد سنة ٣٢١هـ(٩٣٣م). ومن المعروف أنَّ ابن دُرَيد، الذي نشأ وتعلَّم بالبَصرة، ثُمَّ في عُمَان، صحِبَ الى فارس ابنَي الشاهِ ميكال. وكانا يومئذٍ على عمالة فارس، وعمل لهمَا كتاب «الجمهرة في علمِ اللغة»، فقلَّداهُ ديوان فارس. ومدحَهما بقصيدتهِ التي ذكرناها آنفاً، والتي يُقال إنَّهُ أحاطَ فيها بأكثر المقصور. وقد عارضَهُ بها جماعةٌ من الشعراء، ومن بينهم شاعرُنا سليمان الغزّي بالذات. وقد وُضِعت هذه القصيدة قبل سنة ٣٠٨هـ، وهي السنة التي انتقل فيها ابن دُرَيد من فارس الى بغداد، بعد عزل ابنَي ميكال وانتقالِهما الى خُراسان.

ثانيًا – بيئة كُتَّاب الدولة

إنَّنا نعتقد أنَّ شاعرَنا، الغزّيَّ المنشإ، ربّما شغل وظيفة «كاتب» في دواوين الدولة الفاطميّة. وكانت وظيفة الكاتب آنذاك رتبةً مهمَّةً في الدولة. فيقول المستشرق كرنكوف: «كانت وظائف الكاتب شريفةً جدًّا، حتى إنَّ المهامَّ التي أُسنِدت فيمَا بعدُ للوزير في الدولة، كان يقوم بها الكاتب في أيام الخلفاء الراشدين والدولة الأمويَّة... وأصبحت طبقة الكُتَّاب مقتدرةً جدًّا، ومنها اختِيرَ كبار موظَّفي الدولة» (٢).

«ولا يخفى على القارئ أنَّ من أهمِّ شروط الوظيفة أن يكون الكاتب متضلِّعًا من اللغة العربيّة، مُلِمًّا بعلومها وآدابها وأسرارها» (٣). ولما كانت المدارس عند المسيحيّين شبه معدومة في تلك العصور، لا يستطيع المؤرّخ تعليل معرفة شاعرنا للّغة العربيّة وتمكُّنه

---

(٢) ف. كرنكوف (F. KRENKOW)، مادّة «كاتب»، في «دائرة المعارف الإسلامية»، الجزء الثاني (لَيْدِن وباريس ١٩٢٧) ص ٨٦٨ من الطبعة الفرنسية.

(٣) الأب سمير خليل اليسوعيّ، ساويرس بن المقفَّع، كتاب مصباح العقل، القاهرة ١٩٧٨، ص ٩.

من أسرارها وبيانها وعروضها إلّا اذا افترض أَنَّهُ كان كاتبًا في الدولة وعائشًا في طبقة الكُتَّاب.

«وكان الكاتب مطالَباً بأن يكون مُلِمًّا بمعلوماتٍ عامّةٍ في شتّى الموضوعات. لذلك وَضَعَ لهم المؤلِّفون كُتُباً في جميع الميادين»(٤).

ومن المعلوم أَنَّ الخلفاء والسلاطين في العالم العربيّ استعملوا عدداً كبيراً من الكتبة النصارى، بدءًا من سرجون بن منصور، جدّ القدّيس يوحنّا الدمشقيّ، الذي أقامَهُ معاوية رئيسَ كُتَّاب ديوانهِ بدمشق، الى يوحنّا الدمشقيّ نفسهِ وغيرهِ مِمّن لا مجالَ لذكرهم هنا.

وفي عهد شاعرنا بالذات، أي في غضون القرن العاشر الميلادي، برز عددٌ كبيرٌ من الكُتَّاب النصارى في حكم الإخشيديّين والفاطميّين، نذكر منهم ساويرس بن المقفَّع، وعيسى بن نسطورس، وفهداً بن ابراهيم، وكثيرين غيرهم، مِمَّا جعلَ زملاءَهم المسلمين يغتاظون وينقمون عليهم. ولعلَّ سطوةَ الكُتَّاب النصارى وعددهم ونفوذهم وسَعَةَ حالهم، هي التي كانت السببَ المباشر لاضطهادهم في عهد الخليفة الفاطميّ الحاكم بأمر الله، كما رأينا. فتشرَّدوا وحاولوا الاختفاء من وجه الخليفة ومن وجه العامَّة. فمنهم من لجأ الى بلاد الروم، ومنهم مَن دخل الأديار وترهَّب، كما فعل سليمان بن ابراهيم، كما رأينا.

ثالثاً – البيئة الاجتماعيَّة

إنَّ مجتمع شاعرنا كان يتألَّف في معظمهِ من مسلمين، يرئسهم حُكَّامٌ كانوا في عهد شاعرنا قاسين تُجاهَ المسيحيّين، ومن جاليةٍ يهوديَّة متنفِّذةٍ تَكيد للمسيحيّين، ومن طوائف مسيحيّة مختلفة لا يجمع بينها رابط.

---

(٤) ف. كرنكوف، المرجع المذكور، ص ٨٦٨.

وفي بيئة الشاعر أيضاً رهبانٌ شُغِف بطريقتهم الصوفيَّة، ولكنَّه رأى أنَّهم لا يخلون أحياناً من الزللِ والشططِ والمطامعِ البشريَّة. كما أنَّ هناك مساكين وفقراء حثَّ المؤمنين على الإحسان اليهم، ودعا الكنيسة الى العناية بهم، وصرفِ أموالِها في مساعدتهم، نابذةً وراءَها كلَّ فكرةِ تكنيزٍ للأموال والممتلكات.

هذه هي أهمُّ الفئات التي تألَّفت منها بيئة شاعرنا الاجتماعيَّة، والتي يجدر بنا الآن أن نستعرضها الواحدة تلو الأخرى، لنرى ما يقول شاعرنا في كلٍّ منها.

١) الشاعر واليهود:

يبدو واضحاً لِمَن يتصفَّح بإمعانٍ مؤلَّفات شاعرنا أنَّ اليهود كانوا يُشكِّلون في بيئتهِ الاجتماعيَّة، أو على الأقلّ في تفكيرِهِ، الفئة الأولى من بين الفئات التي يوليها اهتمامَهُ. فتكاد لا تخلو قصيدةٌ من قصائد ديوانهِ من مجادلة اليهود وتقريعِهم، مِمَّا يجعلُنا نعتقد أنَّ اليهود كانوا في زمانهِ أقليَّةً طائفيَّةً ذاتَ نفوذٍ كبيرٍ يُمَكِّنُها من إلحاق الأذى بالمسيحيّين كلَّ مرةٍ أرادت أو استطاعت الى ذلك سبيلاً.

وإنَّ موقف شاعرنا منهم يتمثَّل بالنقاط التالية:

(آ) **الجدَلُ الدينيّ**. فالشاعر ما يفتأ يُذكِّرهم بأقوال الأنبياء الذين سبقوا فتنبَّأُوا بالمسيح، ويُحاول أن يقنعَهم بأنَّ يسوع هو المسيحُ المُشارُ إليهِ في كتُبِهم المقدَّسة، ويستنتج الشاعر من ذلك أنَّهُ من العَبَث انتظارُهم مسيحاً آخر.

(ب) ويُعلن الشاعر لليهود أنَّ مُلكَهم قد زال، والنبوءَةَ في شعبهم قد انقطعَت، بل أنَّ دينَهم نفسَهُ قد بَطَل، ولم يبقَ لهم ناموسٌ يرضى به الله. لذلك تشعّثوا في الأرض وذُلُّوا، واضْطُهدوا في الممالكِ المسيحيّةِ وغيرِها.

في القصيدة ١٠/٣٣–٣٦، يقول مخاطباً المسيحيّين ومهاجماً اليهود:

ولا تكونوا كَمَنْ صُدُّوا، فأبعدَهُم عن اعتمادِهِم الإدبارُ والجُبُنُ
هل للأُلى عدلوا عنهُ بِجهلِهِم فرائِضُ وردَتْ بالحقِّ أو سُنَنُ
هيهاتِ، فاتَهُمُ الدّينُ الصحيحُ، فما للكافرينَ بهِ دينٌ، وقد لُعِنُوا
يا رَبُّ زِدْهُم بَلاءً في تَشَعُّثِهِم كما تَشَعَّثَتِ الأطلالُ والدِّمَنُ

ويقول في القصيدة ٥٠/ ٣١–٣٧، مُجمِلاً موقفَهُ من اليهود:

قالوا: مسيحُ الحقِّ لَمَّا يأتِهم من ربِّهم، فيهِ الرَّجاءُ المُسعِفُ
والرُّسْلُ بالإنجيلِ منهُ بشَّروا فيهم، فما قَبِلوا ولم يَسْتَنْكِفُوا
والإعتمادُ بـإسمِهِ مُـتَجَدِّدٌ في مُلْكِ صِهيُونَ الذي عنهُ هَفُوا
والبَطرِيَركُ المُعتلي كُرسيَّها من دونِهِ مطرانُهُ والأُسقُفُ
والمَلْكُ أَعسفَهم، فذُلُّوا تحتَهُ ذُلاًّ، ولولا كفرُهم لم يُعسَفُوا
لو يُنصِفوا بنفوسِهِمْ لم يَكفِروا لكنَّهم لنفوسِهِم لم يُنصِفُوا
سلَكوا سبيلَ التِّيهِ مع آبائِهم فتبدَّدوا في الأرضِ لَمَّا أَسرَفُوا

(ج) أمّا الكنيسة فقد حَلَّت محلَّ الشعب اليهوديّ، ولها وعدُ الله بالبقاء الى أبد الدهر. فهي أورشليم الجديدة، صِهيون المقدَّسة، «إسرائيل الله».

(د) لا يتردَّد شاعرنا في تقريع اليهود لِعَمى قلوبهم، إذ أنكروا آيات السيّد المسيح، وكفروا بأقوالِهِ، ورفضوا «الإعتمادَ» ودخول الكنيسة.

يقول شاعرنا في القصيدة ٥٤/٣ و٥ و٦، وهي قصيدةٌ تكاد تكون موجَّهة بمُجملِها ضدَّ اليهود:

يا أُمَّةً عَمِيَتْ بصائِرُ عقلِها فكأنَّما خُلِقَت بغيرِ بَصائِرِ
آباؤكم سجَدوا لِعِجلٍ مُحْدَثٍ جهلاً بآياتِ القديمِ القادرِ

إنْ تَغدُروا فالغَدرُ يُهلِكُ أهلَهُ أو تمكُروا فاللهُ ليسَ بماكرِ

ويقول في القصيدة ١٩ /٢٨ – ٢٩ :

يا ويحَ شعبٍ إلٰهُ العرشِ أكرمَهُ في المسيحِ ، الذي إحسانَهُ جَحَدا
لا يهتدي لضياءِ الشمسِ مُتَّضِحاً ، فيَنظرَ النورَ ، والأعمى إليهِ هَدَى

(هـ) ويأخذ الشاعر على اليهود موقفَهم من المسيحيّين اذ يتآمرون عليهم ، ويغدرون بهم ، ويُوْغِرُون صدورَ الولاةِ والحكّامِ عليهم ، بل يُحلِّلونَ قتلهم .

يقول شاعرنا في القصيدة ٥١/ ٢٩ مُشيراً الى اليهود :

ولا تَخَفْ قولَ من لَهُ جَهِلُوا وحلَّلوا قتلَنا مَعَ الحَرَدِ

(و) لذا نرى الشاعر يُبَرِّرُ موقف الملوك المسيحيّين من اليهود ، ويدعو المسيحيّين الى مواجهتِهم والتصدّي لهم ، وعدمِ التخوّف منهم ، بل إنَّهُ يُحلِّل أيضاً قتلَهم بداعي أنَّهم قتلوا المسيح الذي «أحيا موتاهم». فيقول في القصيدة ٣٥/ ٥٨ :

لأجلِ ذاكَ أَحَلَّ اللهُ قَتلَهُمُ لأنَّهم مَنْ حَيَا موتاهُمُ قَتَلُوا

٢) الشاعر والإسلام :

إنَّ شاعرنا يتحاشى تماماً في ديوانِهِ التعرُّضَ للإسلام والمسلمين ، بل يتجنَّبُ حتى ذِكرهم . وموقفُهُ هذا تُمليهِ عليهِ ولا شكَّ قواعدُ الفِطنة والحذَر ، في وقتٍ تعرَّض فيه المسيحيّون لشتّى ضروب الإضطهاد الرسميّ أو الانتفاضات الشعبيَّة ضدَّهم .

على أنَّهُ من الواضح أنَّ شاعرنا كان مُلمًّا بعقيدة الإسلام ، حافظًا تعابير القُرآنِ الكريم . نتلمَّس ذلك كلَّ مرَّةٍ تعرَّضَ شعرُهُ لموضوعاتٍ مشتركة بين المسيحيّة والإسلام ، كما في القصيدة الثانية حيثُ الكلامُ عن موسى وهارون ، أو في القصيدة السادسة عشرة

حيثُ الكلامُ عن طفولةِ مريم العذراء وخطبتِها. ويكفي إيرادُ بعض أبياتِهِ هنا حتّى يستشفَّ القارئُ منها صدى تعابير القرآن الكريم.

يقول في القصيدة الثانية (١ – ٢):

أَما تَرى العُلَّيْقَ والنَّارَ الأُلى كَلَّمَ موسى منهُما ربَّ العَلا
قالَ تعالى: قدَمَيْكَ اْخلعْهُما فالقُدسُ ما يَصلُحُ بالنَّعْلِ يُطا

هذان البيتان يذكِّرانِنا بما جاءَ في القرآن الكريم (٢٠ / ١٢): «إنّي أنا ربُّكَ. فاْخلع نَعْلَيْكَ، إنَّكَ بالوادِ المقدَّس طوى».

ويتابع الشاعر (٢ / ٧ – ٨)، مُشيراً الى الحِوار الذي دارَ بين اللهِ وكليمِهِ موسى:

أَجابَهُ: كَفَّكَ أُردُدْها إلى إبطِكْ تَعُدْ بَيْضَا على لونِ النَّشَا
ثُمَّ أَعِدْها مَرَّةً تَرجعْ الى كِيانِها من غيرِ سوءٍ يُخْتَشَى

في هذين البيتَين أيضًا صدًى لآياتِ القرآن الكريم. ففي ٢٨ / ٣٢ منهُ: «أُسلُكْ يدَكَ في جيبِكَ تَخرجْ بيضاءَ من غيرِ سوء». وفي ٢٠ / ٢٢ منهُ: «واضمُمْ يدَك الى جناحِكَ تَخرجْ بيضاءَ من غيرِ سوء». وكذلك في ٢٧ / ١٢ منهُ: «وأَدخِلْ يدَك في جيبِك تَخْرجْ بيضاءَ من غيرِ سوء».

ويتابع الشاعر (٢ / ٩)، مُشيرًا الى حَيَّة موسى، حيث يقول الله لنبيِّهِ:

أَلقِ العصا في الأَرضِ تَسْعَ حَيَّةً لم يَحوِها حاوٍ ولو جادَ الحَوا

وهذا ما يقولهُ أيضاً القرآن الكريم (٢٠ / ١٩ – ٢٠): «قالَ أَلقِها يا موسى، فأَلقاها فإذا هيَ حَيَّةٌ تَسْعى».

وفي القصيدة عينها (٢ / ١٥)، ذكرَ الشاعر «ضَرَبات مصر»، فقال:

بالدَّمِ والضِفدَعِ والبعوضِ والـ ـجَرادِ والذُّبابِ مع موتِ الفُجَا

وفي القرآن الكريم (٧/١٣٣) : «فأرسلنا عليهمِ الطوفانَ والجرادَ والقُمَّلَ والضفادعَ والدم...»

هذا عن موسى وفرعون في القصيدة الثانية. أمّا في القصيدة السادسة عشرة، حيثُ الكلامُ عن طفولةِ مريم العذراء وخطبتِها، فإنَّنا نجد أصداءً كثيرةً لآياتِ القرآن الكريم، لا سيَّمَا أنَّ شاعرنا لم يجد في هذا الموضوع مصادرَ انجيليَّةً يستقي منها، فمالَ الى تقاليد الكنيسة والنصوص الطقسيَّة وآياتِ القرآن الكريم.

وهذه بعضُ أمثلةٍ على ذلك: يقول الشاعر (١٦/٧)، مُشيراً الى مريم العذراء:

تـكـفَّـلَـهـا زكـريَّـا الـنَّـبـيْ وكـانَ بـنـذرِ أَبيها أَمَـرْ

وقال القرآن الكريم (٣/٣٥ - ٣٧) : «اذ قالت امرأةُ عُمران: ربِّ إنّي نذرتُ لكَ ما في بطني مُحرَّرًا، فتقبَّلْ منّي... فتقبَّلَها ربُّها بقبولٍ حَسَن، وانبتَها نباتًا حَسَنًا، وكفَّلَها زكريَّا».

ويقول في ١٦/١٨:

فَجَرَّتْ عَصا يوسُفَ الشيخِ مَعْ فَـنَـاهُ وإسرافِهِ في الـكِبَرْ

وقال القرآن الكريم (٣/٤٤) : «وما كنتَ لديهم اذ يُلقونَ أَقلامَهم، أَيُّهم يكفَلُ مريم، وما كنتَ لديهم اذ يَختصِمون».

يقول الشاعر (١٦/٣٠)، مُشيراً الى العذراء مريم:

فقَالت لِجبريلَ: مِنْ أَينَ لي ولادٌ ولم يَدْنُ مِنّي ذَكَـرْ

وقال القرآن الكريم (٣/٤٧) : «أَنّى يكونُ لي وَلَدٌ ولم يَمْسَسْني بَشَر».

نكتفي بما أوردنا من أبيات الشاعر وآيات القرآن الكريم للدلالةِ على أنَّ شاعرنا كان ضليعاً من المُعتَقد الإسلاميّ والتعابير الخاصّةِ بهِ، يُكبِرُ جوهرَهُ والقِيَم الروحيَّة السامية التي يحملُها.

على أنَّهُ لم يتمالك أحياناً عن الاشارة الى بعض الاختلاف في وجهات نظر المسيحيّين والمسلمين في بعض النِّقاط ، من مثل ما تراهُ كلٌّ من الفئتين في صورة البعث والسعادة التي وَعَدَ بها الله أبرارَهُ. فيقول مثلاً ، مُحَذِّرًا المسيحيّين (١٨/٣١–٢٧) :

أَلا ٱعلَموا أَنَّكم في الغَدْوِ تَجتمِعوا ... بهِ لِيُوجِبَ حُكمَ العَدلِ إِيجابَا
لا تَطمَعوا أَنَّ يومَ البَعثِ يُطعِمُكم ... مِنَ الفواكهِ أَثماراً وأَعنابَا
ولا يُزَوِّجُكم حوراً فيُعجِبُكم ... جمالُهُنَّ على الفِردوسِ إِعجابَا
إِنَّ المَعادَ لَدارٌ ما تَرَونَ بها ... من المطاعمِ والملبوسِ جلبابَا
وحاذِروا الآنَ لا يُطغِيكُمُ أَحَدٌ ... وبِئْسَ من خالَفَ الإنجيلَ كذَّابَا
يأتيكُمُ القومُ في شكلِ الخِرافِ تَرا ... هُمْ عندَ كشفِ سِتارِ الوجهِ أَذيابَا
يُعَيِّروكُم بقولٍ لا يَصِحُّ لهمْ ... ويَجمَعونَ لفِعلِ الشرِّ أَحزابا
طوبى لكم إِنْ طُرِدتُم أو أَضرَّ بِكم ... سَبْيٌ وأُعدِمتُمُ أَهلاً وأَحبابا
ضِيقُ الحياةِ يُؤَدِّيكُم الى سَعَةٍ ... وَوُسْعُها قاطعٌ رزقاً وأَرقابا
فَلا تَميلوا الى عيشٍ يَلَذُّ لكُم ... فكلُّ سُمٍّ يُدانِيهِ إِذا طابا
أَلا ٱصبروا لِصروفِ الدهرِ يُعقِبُكُمْ ... خيراً إذا بلغَ الإنسانُ أعقابا

وفي موضعٍ آخر (٣٦/١–٢) يبدو أَنَّهُ يَردُّ على الإسلام اذ يُنكر على المسيحيّين موت السيد المسيح ، فيقول :

مَن قالَ ماتَ مسيحُ اللهِ ما كَذَبا ... يُنْبيكَ إِنجيلُهُ بالحقِّ عنهُ نَبا
لو لم يَمُتْ لم يَكُنْ أَحيا طبيعتَنا ... وأَشهرَ النورَ إِشهاراً وما حَجَبَا

على أنَّ الشاعر خصَّصَ القصيدة الحادية والخمسين كلَّها لموضوع الحوار بين المسيحيّة وغيرها من الديانات ، والردِّ على اتّهامات اليهود والمسلمين للمسيحيّين. وإِنَّنا نُحجم هنا عن إيرادها لطولها ، وندعو القارئ الى مراجعتِها.

٣) الشاعر والحُكّام الظالمون :

إِنَّ شاعرنا ، في كثيرٍ من قصائدِهِ ، يشكو ظلم الحُكّام الذين كانوا يسوسون البلاد في زمانهِ ، واضطهادهم للمسيحيّين ، وتدميرهم القبر المقدَّس وكنيسة القيامة ، مِمّا ينطبق تماماً على الوضع المُظلِم والظالم الذي ساد فلسطين في زمن الحاكم بأمر الله ، الخليفةِ الفاطميّ . وقد سبق لنا وصفُ هذه الحال في كلامنا عن «البيئة الدينيّة» التي عاش فيها شاعرنا . فنكتفي هنا بسرد بعض الأبيات التي تدور حول هذا الموضوع .

يقول شاعرنا في إحدى قصائده (٣٥/٢٤–٢٦) :

أُمسِي وأُصبِحُ في يومٍ إذا ظَفِروا لا يَرحَمونَ ولَمْ يَرُقّوا لِمَن قَتَلوا
فليسَ يُغني سؤالي عن مُلاطَفَتي في مَن تهاوتْ لإِمضا حُكْمِهِ الدُّوَلُ
لم يُرْضِهِم أَخذُ مالي دونَ سفكِ دمي ولا مَيْلَ فيهم الى عفوٍ وقد وَصَلُوا

وفي قصيدته التاسعة والعشرين (البيت ٢٢) يرى شاعرنا أنَّ المسيحيَّ في دار الإسلام لا بدَّ لهُ أن يتَّضع أمام الناس ، ولا سيّما أمام مواطنيهِ من غير دينهِ . فإذا تبيَّن لهُ أن لا طاقةَ له بهذا ، فما عليهِ إلاّ أن يتغرَّبَ ويهجر البلاد الى غيرِها . فيقول :

أَلا ٱتَّضِعوا للناسِ في كلِّ حالةٍ وإنْ لم تُطيقوا فِعْلَهُ فتَغَرَّبُوا

لكنَّه يُضيف (البيت ٣١) ، كمن يُشَجِّع إِخوانَهُ بذكر انتصار الحقِّ على الجهل :

وإنْ إِحتَملتُم ما يقولُ عُداتُكُم فمُحتمِلُ الجُهّالِ بالحقِّ يَغلِبُ

وفي موضعٍ آخر (٤٥/٥٥–٥٧) يشكو الشاعر أَمرهُ الى الله ، ويطلب منهُ أن يَكفِيَهُ شرَّ الأعداء ، وشرَّ من يتهجَّمون عليهِ ليسلبوا مالَهُ ويقتلوهُ ، فيقول :

إِنّا بإِسمِكَ نَدعو في تَضَرُّعِنا أَلا ٱستجِبْ ذا الدُّعا إِبّانَ تَسمَعُنا
أَلا ٱكفِنا يا إِلٰهي شَرَّ أَنفسِنا وشَرَّ ضِدٍّ من الأضدادِ يحسُدُنا
ويَستَحِلُّ دِمانا ، لو نمانِعُهُ بالسَّيفِ عَمّا بأيدِينا ، فيقتُلُنا

وفي موضعٍ آخر (٣٥/٥٢) يبدو الشاعر، في حديثهِ عن ملوك هذه الدنيا، وكأنَّهُ لا يتوقَّع نجاة للمسيحيّين من الاضطهاد الذي يتعرَّضون له إلاَّ بموت «المالكِ النَّكَل»، أي الطاغية. وفي هذا التعبير إشارةٌ خفيَّة ولا شكَّ الى الحاكم بأمر الله:

ملوكُها بحياة الحَدِّ إرتفعَت وبالمَمَاتِ أُزيلَ المالِكُ النَّكَلُ

٤) الشاعر والمسيحيّون:

يشكو الشاعر عمومًا من الجهل في الكنيسة، فيقول (٣٠/٢ - ٤):

وَبيعةُ إيسوعَ المسيحِ لِعُلْوِها مُرَفَّعَةٌ أَركانُها والقواعدُ
خَلَتْ لِخُلُوِّ العلمِ من عَرَصَاتِها ولم يبقَ فيها من ذوي الفَضْلِ واحدُ
وصارَ بها مَنْ لا يوافِقُ قولَها على الحقِّ، والإنجيلُ بالحقِّ شاهِدُ

ويعود الى الشكوى من الجهل الدينيّ في الشعب، فيقول (٤٠/١٨):

متى يُدرِكُ الشعبُ عِلْمَ الكلامِ إذا لم يُمَيِّزْ خُطوط المِدادِ؟

وكذلك في موضع آخر (٥٥/٣٥):

يا ربُّ فٱرحَم بيعةً عَدِمَتْ عِلماً، وكانَ الإثمُ لاحِقَها

٥) الشاعر والرهبان:

إنَّ شاعرنا، وإنْ غادر الدير في صباهُ، إلاَّ أَنَّهُ بقيَ مُغرَماً بالعيشة الرهبانيّة، يَغبِطُ الرهبان ويضعُهم في أعلى مرتبة. فيقول مثلاً (١٣/٢٤ - ٢٧)، مخاطباً السيّد المسيح:

طوبى لِمَن هربوا إليكَ وخلَّفوا أموالَهم للوارِثينَ وهامُوا
طوبى لِمن حمَلوا، كما أوصَيتَهُم صُلبانَهم، فهمُ عليكَ كِرامُ

طوبى لِمن سَكنوا رفيعَ صوامعٍ　　لا يقدِرونَ لِضيقِهِنَّ يَناموا
طوبى لِمن بالصبرِ في أجسامِهم　　وَجَعٌ يَقُدُّ قلوبَهم وسَقَامُ

ويصف الرهبان أيضاً في ٣/٢٨ – ٣٢، فيقول مادحاً إيّاهم:

لِذاكَ قد فارقَ الرهبانُ أهلَهُمُ　　زُهداً، فصاروا بأعمارٍ وأسياقِ
إجَابةً لمسيحِ الحقِّ سيّدِنا　　الى اللّحاق، وكانوا غيرَ لُحّاقِ
فأَقبَلوا يتساعَوا من ديارِهِمِ　　شِبْهَ الفوارسِ، سبّاقاً لِسبّاقِ
تحمّلوا من عهودِ الله خالقِهِمْ　　عقائداً عقدوها فوقَ أَعناقِ
قاموا على السُّبحِ والتمجيدِ ليلَهُمُ　　معَ النهارِ، فحَطُّوا ثِقْلَ أَوساقِ

لكنَّهُ في الوقت عينهِ لا يتمالك عن الإشارة الى من لم يكن منهم على مستوى دعوتِهِ السامية، فيقول مثلاً في القصيدة عينها (٣/٣٣ – ٣٥):

منهُم مَشُوقٌ إلى إكرامِ خالقِهِ　　معَ العِبادِ، ومنهُم غيرُ مُشتاقِ
وفاقَهم بذوي الإيمانِ مصلحةً،　　وبالخُطاةِ شديدٌ غيرُ رَفّاقِ
يا ربُّ رُحماكَ وٱرحمهُم لِضُعفِهِمِ　　إنّا وَكَلْنا بِهم خَلْقاً لِخَلّاقِ

وفي القصيدة ٥/٣٣ – ٣٩ يمدحُهم من جديد، ويصف مناسكَهم ولباسَهم، فيقول:

وخَلُّوا عنِ الأموالِ زُهْداً، وأَقْبَلوا　　الى ربِّهم، من ساجدٍ بعدَ راكعِ
قدِ ٱفترقوا في كلِّ أرضٍ، فبعضُهمْ　　بقفرٍ، وبعضٌ في حبوسِ الصَّوامِعِ
مُكَشَّفَةٌ هاماتُهم لِتَنَسُّكٍ　　وقد أَلبَسوا الأَبدانَ سُودَ المَدارِعِ
ولم يَدخُلوا باباً رحيباً لعِلمِهِمْ　　بأَنَّ المَعالي بابُها غيرُ واسعِ
سلامٌ عليهم، ما أجلَّ فِعالَهُمْ　　وإنْ جزِعوا، إنّي بِهم غيرُ جازعِ

وإيمانُهُم كالصَّخرِ لا يَنثَني، ولا يُزعزِعُهُ عصفُ الرّياحِ الزَّعازِعِ
سألتُ إلهَ العرشِ يَجْعَلُني بِهم، وإنْ ساءَتِ الأَعمالُ، أَقربَ تابعِ

ويقول في القصيدة (١٢/٢١-٢٤):

لكنْ على القومِ الأُلى بِعُقولِهِمْ قاسوا الأُمورَ، فأَحسَنوا التقييسَا
هربوا من الدنيا التي، لفسادِها بالإِثْمِ، فارقتِ الجُسومُ نُفوسَا
عَمَروا، بتركِهِم لدارِ الإنقِضَا ءِ وما لَدَيْها، مَسكِناً مأنوسَا

على أنَّ أجملَ وصفٍ للطريقة الرهبانيّة نجدُهُ في القصيدة الثامنة والأربعين (١٥-٢٦)، حيثُ يذكر كبار الرهبان في الشرق:

فتأَسَّوا بِمَن الى طلبِ النُّسْـ ـكِ سَعَوا في قفارِهم سُوَّاحا
مار سابا أيضاً ومارِ خَريطُنْ: كلٌّ من فَرَّ مِثلَهُمْ واْستراحا
وكأنطونِيُوسَ إذ جعلَ الشَّقْـ ـوَةَ في طاعةِ المسيح نِياحا
هَرَبوا من مساكنِ الإثمِ والجَوْ رِ إلى مسكنٍ رأوهُ مُباحا
لم يُلَذُّوا بمَطعَمٍ ومنامٍ وعلى الجسمِ يَلبَسونَ مِساحا
كالخرافِ التي منَ الأُنسِ فَرَّتْ فاْستحالَت لها القَراحُ مَراحا
صَبَروا لِلبَلا، وحادوا عن الإثْـ ـمِ، ولم يَذكُروا هنالِكَ راحا
واْستَعانُوا على رُكوبِهِم الهَوْ لَ وحملِ الشَّقا وتركِ المِزاحا
فاْستجابَ المسيحُ صوتَ بُكَاهُمْ ودعاهُم وخلَّصَ الأرواحا
أُسجُدوا في ديارِهم لِتَنالُوا طِيبَ ذِكْرٍ ذَكا، وفي الندِّ فاحا
يا ربُّ أَعطِني الخلاصَ، فقلبي شائِقٌ نحوَهُمْ يَذوبُ اْرتياحا
واْرحَمِ الخاطِئينَ من أَهلِ بيعَتْـ ـكَ ومَنْ قد غَدا لَهم ثُمَّ راحا

هذا وإنَّ شاعرنا، طوالَ حياتهِ في العالم، ما زال يحلمُ بالعودةِ الى الدير قبلَ أن يُدركَهُ الأجل. فيختمُ القصيدة ٧٣ بهذا البيت (٣٦)، حيثُ يُشير الى عزمهِ على لبس «الإسكيم»، أي الثوب الرهبانيّ، ثانيةً:

أَلا عَلَيَّ ٱشهَدوا جَهْراً وفي عُنُقِي مِنْ قبلِ أُدرَجَ في الأكفانِ إسكيمَا

٦) الشاعر والفقراء:

إنَّ شاعرنا، إذ يتحدَّث عن زوال هذه الحياة وأباطيلها، يدعو الجميعَ الى مساعدة المحتاجين، والى البذل بسخاءٍ من أموالهم في نُصرة الفقراء والمستضعَفين. بل إنَّهُ يدعو الكنيسة نفسَها الى عَدَم التكنيز، والى توزيع أموالِها، فيقول (٣٦/٣٣- ٣٤):

يا بيعةَ اللهِ جُودي بالذي مَلَكَت يَداكِ، لا ترغبي في جمعِهِ رُغُبا
إنَّ الأُلى كنَزوا في الأرضِ مالَهُمُ لا يأمَنُونَ عليهِ الدَّهرَ مُغْتَصِبا

ويقول في قصيدةٍ أُخرى (٤٤/١-٢):

اذا كانَ إخوانَ المسيحِ الأصاغِرُ ومن ربِّهِم نالَ الثَّوابَ الأكابِرُ
فَيُوشِكُ أَنَّ الفقرَ للنفسِ نافِعٌ وأنَّ الغِنى بالمالِ للنَّفسِ ضارِرُ

ويوصي في موضعٍ آخر بحفظ كرامة المسكين في كلِّ حال، فيقول (٤٤/٤٢-٤٦):

ألاَ فاْحفَظوا المسكينَ حِفْظَ كرامةٍ فإكرامُهُ فِعلٌ الى اللهِ صائِرُ
ولا تكنِزوا في الأرضِ كنزاً لِصونِهِ فإنَّ فسادَ الأرضِ للكنزِ كاسِرُ
وإنْ تكنِزوا للبائسينَ فيَ السَّما فما نالَ ما نِلتُمْ من الرِّبحِ تاجِرُ
تَضاعَفَ من جزءٍ ثلاثُونَ مِثْلَهُ وستُّونَ أيضاً والكثيرُ يُكاثَرُ
ومن يَمنعِ المسكينَ بُخلاً بما لَهُ عليهِ لِيَبقى مالُهُ فهوَ خاسِرُ

الفصل الخامس

سيرةُ الشّاعِر

اولاً – نشأة الشاعر

(آ) اسم الشاعر:

ان اسم الشاعر هو بوجه التأكيد «سليمان»، كما جاء في جميع المخطوطات.

وفي أغلب المخطوطات يُضاف الى الاسم لقب «الحكيم»، فيقال: «سليمان الحكيم». وهذا اللقب لا يَدلُّ ضرورةً على ان الشاعر قد امتهن الطبّ، بل يدلُّ على مدى ثقافتهِ واعتبار الناس له، فلقَّبوهُ بمَا يُطلَق من لقبٍ على الملك سليمان بن داود، الذي يَعرفهُ جميع الناس باسم «سليمان الحكيم».

وتَنعتُهُ المخطوطات بشتى النعوت التبجيليَّة الأُخرى فتقول: «الشيخ الفاضل والعالم الكامل سليمان الحكيم ابن الحسن الغزّي رضيَ اللهُ عنهُ»، او: «قدَّسَ الله روحَهُ ونوَّرَ ضريحَهُ». ويقول غيرُها: «الشيخ الجليل والعالم الفضيل والرئيس الحكيم الشيخ العالم

سليمان بن حسن الغزّي ، عليهِ الرحمة والرضوان ، أَعاد علينا فضائلَهُ وعلومَهُ ، وأَفهمَنا قصائدَهُ ومنظومَه »[١] .

امَّا والدهُ فكان اسمُهُ الحَسَن ، فدُعِيَ شاعرُنا بابن الحَسَن . وليس في الأمر ايَّة غرابة ، اذ كان هذا الاسم شائعًا بين المسلمين والنصارى في عصرهِ على حدٍّ سواء ، كغيره من الأسماء العربيَّة التي بَطَلَ استعمالُها عند النصارى في ما بعد ، فبَدَت اليوم وكأَنَّها مقصورةٌ على المسلمين دون سواهم[٢] .

على ان المخطوط رقم ٤٨ من مكتبة الآباء البولسيّين في حريصا ، الذي يتضمّن جزءًا من مؤلَّفات شاعرنا في علم الجَدَل اللاهوتيّ ، يدعوهُ «سليمان بن سليمان حسن الغزّي »[٣] . فإمّا ان تكون هذه التسمية مغلوطًا فيها ، اذ لم تَرِد إلّا في المخطوط المذكور وحدَهُ ، وإنْ كان يرتقي الى القرن الخامس عشر او السادس عشر الميلاديّ ، وإمّا ان نُسلِّم بأَنَّهُ كان لوالد شاعرنا اسمٌ مزدوج : حَسَن وسليمان ، او أَنه كان لشاعرنا نفسِهِ اسمٌ مزدوج : سليمان وحسن ، علمًا بأَنَّهُ لم يكن من النادر ، كما يحدث حتى في ايّامنا احيانًا ، ان يُدعى الابن وأبوهُ بالاسم عينهِ . إلّا أنّنا نرجّح ان اسم شاعرنا الصحيح هو : سليمان بن الحسن ، كما في سائر المخطوطات .

اما نَسَبُهُ «الغزّيّ» ، فيدلُّ على موطنهِ او موطن أُسرتِهِ ، وهو مدينة غزَّة في فلسطين ، او على كرسيّ أبرشيَّتِهِ أيضًا اذا ثبتَ أَنَّهُ كان أُسقفًا على غزّة . ولا شيء في كتاباته يُشير الى أَنَّهُ بالذات وُلِدَ في غزَّة .

---

(١) هذا ما وَرَدَ في نسخة ديوانهِ المحفوظة في مكتبة القبر المقدس للروم الارثوذكس في القدس الشريف . اطلب الصفحة ٥٨ من جدولها اليونانيّ العربيّ ، عدد ٥٤ .

(٢) راجع مقالة حبيب زيات : «الأسماء والكُنى والألقاب النصرانيَّة في الإسلام» ، في مجلة «المشرق» ٤٢ (بيروت ١٩٤٨) ، ص ١ – ٢١ ، نقلاً عن كتاب «الخزانة الشرقيَّة» .

(٣) J. NASRALLAH, *art. cit.*, p. 144.

وفي مخطوط المكتبة المارونيّة بحلب رقم ١٤٣٨ وردَ نَسَبُهُ في بعض المواضع محرَّفًا هكذا: «الخزّيّ». وهذا تحريفٌ واضح، كما يُستَدلُّ من مواضع أُخرى من المخطوط عينه.

(ب) دين الشاعر:

يقول الأب لويس شيخو في كتابهِ عن «شعراء النصرانيَّة بعد الاسلام»(٤) إنَّ «نصرانيَّة سليمان الغزّيّ واضحةٌ وضوحَ الشمس في كلِّ قصيدةٍ من قصائدهِ. وكلُّها منظوماتٌ دينيَّة نصرانيَّة. وإنّما في نصرانيَّتِهِ مُشكِلٌ: أَوُلِدَ في النصرانيَّة ام ارتدَّ اليها عن دينٍ آخر. وبعد مراجعة ديوانهِ والإمعان في قصائدهِ تحقَّقنا أنَّهُ لم يولد نصرانيًّا، وأنَّه كان مسلمَ النحلة، فتنصَّرَ بعد ردحٍ من الدهر. فتراهُ يشيرُ كثيرًا الى حياتِهِ السابقة، ويذرف الدموع السخينة على ضلالهِ وآثامهِ». وهذا ايضًا رأيُ المرحوم عيسى اسكندر المعلوف.

على أنَّ الأبيات التي يذكرها الاب شيخو لإثبات زعمهِ، إنْ دلَّت على شيءٍ، فإنَّها لا تعدو ان تكون تعبيرًا صادقا عن توبةِ الشاعر على خطاياه، ولا سيَّمَا في زمن شبابهِ، وطلبهِ غفرانَ مولاه، كما يفعل كلُّ مؤمنٍ صادق، لا سيَّمَا اذا كان وَرِعًا مُرهَف الإحساس كما كان شاعرنا.

وقد عارض الاستاذ المغربيّ، أحد علماء دمشق، رأي عيسى اسكندر المعلوف والأب لويس شيخو في نشأة سليمان الغزي مُسلِمًا ثم في تنصّرهِ. فردَّ عليهِ الأب شيخو بحُجَجٍ غير مقنعة(٥). والحقيقة أنَّ شاعرنا وُلِدَ مسيحيًّا، ونال العماد المقدَّس في الكنيسة الملكيَّة الارثوذكسيَّة، وترهَّب في صِباه، ثم عاد الى العالم، وعاش مسيحيًّا، وقضى أَجَلَهُ مسيحيًّا، بل أُسقفًا، كما سنرى.

---

(٤) ص ٤٠١.

(٥) ص ٤١٩ – ٤٢٠.

واذا كان بعضُهم قد شكَّكَ في كون شاعرنا قد وُلِدَ ونشأَ مسيحيًّا ، فقد استند في ذلك الى قول شاعرنا (٧ / ٢٠) :

بَني أُمّي ، عسى تَستغفِروا لي خَطائي بينَ أَولادِ الزُّؤَانِ

على ان هذا البيت لا يَدلُّ في الواقع ، كما قلنا ، إلَّا على توبة الشاعر عن الخطايا والجهالات التي ارتكبها «بين أولاد الزؤان» ، اي بين الخطأة في العالم بوجهِ العموم. وهذا التفسير يتَّضح لنا بأكثر جلاءٍ اذا ما قارنَّاهُ بالبيت التالي (٧/٢١) :

فقد نَجَّستُ ثوبَ القُدسِ ، جَهلاً بِمَن بِجَلالِ كسوتِهِ كساني

ففي هذا البيت دليلٌ واضحٌ على أنَّ الشاعر كان قد نال العماد أوَّلاً ، فلَبِسَ «ثوب القُدس» ، ثمَّ بعد ذلك نجَّسَهُ بخطاياه ، جهلاً منه بعظمةِ المسيح الذي كساهُ بجلالِ كسوتهِ المقدَّسة ، اعني بها حُلَّةَ المعموديَّة المقدَّسة ، ما لم يُرِدْ بها الشاعر كسوةَ «الإسكيم الرهباني» ، الذي ارتداهُ في صِباهُ ، ثمَّ نزعَهُ عنهُ مُغادِرًا العيشة الرهبانيَّة.

(ج) مذهب الشاعر:

قال الأب لويس شيخو في كتابهِ عن «شعراء النصرانيَّةِ قبلَ الإسلام» [٦] : «كان نصارى الشرق ثلاث فِرق : الروم واليعاقِبة والنساطرة. وإنَّما بِمَولدِ سليمان بن حسن في غَـزَّة يتعيَّن أيضًا المذهب الذي تبِعهُ ، أعني به الروم. ولم يكن في غَـزَّة في عهدهِ غيرُهم من النصارى ، ثبتوا هناك الى زمن الأتراك. ولنا سلسلةٌ من أساقفتِهم ناقصة»...

ثم إنَّ سليمان الغزّيّ كثيرًا ما يُصرِّح بمذهبهِ. في القصيدة الاولى من ديوانهِ ، وأوَّلُها :

---

(٦) ص ٤٠٢ – ٤٠٣.

ما كلُّ مُعتَمِدٍ بالمَاءِ نَصرانِي غيرَ اعتمادِ حياةِ العالمِ الثاني

يُعَدِّد الشاعر بِدَعَ النصرانيَّة ويُكَفِّرُها، كآريوس ومكدونيوس ونسطور ويعقوب البرادعيّ و«مارون» وغيرهم، الى أن يقول :

هٰذِي مذاهبُ أقوامٍ لِكُفْرِهِمِ ضَلُّوا الهُدى عن طريقٍ شِبْهَ عُمْيَانِ
فالفضلُ للأُرثُذُكسِيِّينَ إِنَّهُمُ تَمذهَبوا مذهبًا في اللهِ حقَّاني

وكذلك في القصيدة الرابعة والعشرين (٣ – ٧)، حيثُ يمدح ملوك الروم الذين عُنُوا بتشييد الأماكن المقدَّسة وترميمها :

قامَت ملوكُ الرومِ في تمجيدِها مُتَدَرِّعينَ الصَّبرَ تحتَ بُنودِها
تَركوا الصفائحَ والقِسيَّ لِغيرِهِمْ وتَقلَّدوا صُلبانَها بِحدودِها
نَزلوا على أَبوابِها بِفِنائِها فتباركوا وتَلمَّسوا بعمودِها
قالوا بألسنةٍ إليها أُوحِيَت بالروحِ يومَ تمَامِ نُطقِ عُهودِها
وترحَّلوا منها الى أَوطانِهِمْ مُتَرجِّين الوصلَ بعدَ صُدودِها

وفي القصيدة ٣٥/٣٥، ينسب تدهور حالة البلاد الى كونها قد فقدت أَربابَها الاصليّين، وهم ولا ريبَ، في نظرِهِ، ملوكُ الروم :

أَما تَرى مُلْكَ هٰذي الدارِ إِذْ فَقَدَتْ أَربابَها، فرعاياها بِها هُمِلوا؟

وفي القصيدة ٤٣/٢١ – ٢٣، يمدح الملوك المسيحيّين، مُشيرًا بالطبع الى ملوك الروم :

في ملوكٍ قبلَ الأَمانةِ كانوا يَظلمونا، صارت علينا تَجُودُ
يأكُلونَ الطعامَ مَعْنا فيَ البيـ ـعَةِ أَكلاً، وهمْ لَدَيْنا سُجُودُ

وحَّدُوا الآبَ والبُنوَّةَ والرو حَ، وزَيْنُ الأَمانَةِ التوحيدُ

وأَغربُ من هذا كلِّهِ أَنَّ شاعرنا، وهو من مذهب الملكيَّة، يُصَنِّف الرسلَ القدّيسين أَنفسَهم بين أصحاب المذهب الملكيّ، اذ يقول في القصيدة ٤٩/٢٩ :

قُدُّوسُ، يومَ الوصيَّه لِرُسْلِكَ المَلَكِيَّه كَشَفْتَ كلَّ خَفِيَّه
مُفْهِمًا تفهيما

وفي القصيدة ٦٩/٤٢، يرى الشاعر، وهو من المذهب الملكيّ، ان القُدس ما زالت شرعًا تابعة «للمَلِك»، اي للامبراطور البيزنطيّ، فيقول :

صِهيونُ هيَ لِذَوي الإِيمانِ عامِرَةٌ لِلمَلْكِ، وَهْيَ مِنَ الكُفَّارِ تُنْتَهَبُ

(د) أُسرَةٌ مُفكَّكة :

كلُّ ما نعرفُهُ عن أُسرة شاعرنا هو أَنَّ والدَهُ كان يُدعى الحَسَن. وأَنَّ والدتَهُ «طَلَّقَت» والدَهُ وهجرَتْهُ، فتركَت ولدَها دون أُمٍّ في الحياة، وكأَنَّهُ يتيمٌ قبلَ الأوان. وكان هذا الخلاف العائليُّ أَوَّلَ ما لمسَهُ شاعرنا من شقاء الحياة. في قصيدةٍ يهجو فيها زوجتَهُ، وقد شاخ وطعنَ في السِّنّ، لا يتمالك، لشِدَّةِ استيائهِ منها، ان يتحدّاها فيدعوها لهجرِهِ وتطليقِهِ أمامَ قاضي الشرع وكاتبِ المحكمة، كما فعلَتْ والدتُهُ بوالِدِهِ، فيقول (٦٨/١٥ – ١٨) :

إِنْ تُريدي مَسَرَّتي فأنتِ حُكمًا تَغْلِبي
فاْتركيني كتَرْكِ أُمِّـ ي لِتَطليقِها أَبي
او تُريدي مَضَرَّتي فاْضرِبي ثم إِضْرِبي
واذا حُزتِ كاتبًا في الليالي فتكتبي

(هـ) ترهُّبٌ في الصِّبا ثم عودةٌ الى العالم

يؤكّد لنا الشاعر أنَّهُ في صِباهُ ترهَّب في بيت المقدس. فيقول في إحدى قصائده (١/٣٣ – ٥):

تَرَهَّبْتُ زُهدًا في مُباشَرَةِ النَّسْلِ — وأَعرضتُ إعراضًا عن المالِ والأَهلِ
وقلتُ لنفسي حانَ ان تتيقظي — فإنَّكِ من فِعلِ الرذائلِ في شُغْلِ
وما لَبِسَ الناسُ السوادَ لحُسْنِهِ — ولكنَّهُ لُبْسُ التواضعِ والذُّلِّ
تَراءى لنا فيهِ المسيحُ تَنَسُّكًا — لِنَزهدَ في ثوبِ التعظُّمِ والنُّبْلِ
وَسِرْتُ الى البيتِ المُقَدَّسِ، تائبًا — عن الإثْمِ، في غَضْنِ الشبيبةِ والجَهْلِ

لكنَّنا نعلم من تلميحٍ خاطفٍ أتى عليهِ في إحدى قصائدهِ أنَّهُ ما لبث أنْ غادر الدير وعاد الى العالم. فإنَّهُ بعدَ أنْ يُشيدَ بالرهبان والنُسَّاك، من أمثالِ مار سابا ومار خاريطون، ومار انطونيوس أبي الرهبان، الذين يذكرهم بأسمائهم، يُبدي شوقَهُ الى عيشة الرهبان، ويقول (٤٨/٢٥ – ٢٦) إنَّهُ «غدا» إليهم في صباهُ، ثم «راح» عنهم:

يا ربُّ أَعطِني الخلاصَ، فقلبي — شائِقٌ نحوَهُمْ يذوبُ ٱرتياحا
وٱرحمِ الخاطئينَ من أهلِ بيعَتْـ — ـكَ وَمَنْ قد غدا لهم ثمَّ راحا

ونحنُ نتساءَل: هل كان وَضْعُ أُسرتِهِ المفكَّكة سببًا حملَ شاعرنا على ان يهجر العالم ويدخل الدير؟ فاذا كان الامر كذلك، فلا عجب أن يغادر الدير ويعود الى العالم...

وإنَّنا نلمس في كثيرٍ من قصائدهِ شعورَهُ بالذنب لكونهِ غادر الرهبانيَّة الى العالم، وتوبَتَهُ وإلحاحَهُ في طلب الدعاء الى الله من اجل ان يغفرَ لهُ زلَّـتَهُ وانتهاكَه حُرمة الثوب الرهبانيّ الذي لبسهُ يومًا. فيقول مثلاً (٢٠/٧ – ٢١):

بَني أُمّي عسى تَستغفِروا لي — خطائي بينَ أولادِ الزُؤَّانِ

فقد نَجَّستُ ثوبَ القُدسِ ، جهلاً بِمَن بِجَلالِ كسوتِهِ كَساني

ومن الواضح أنَّه يعني هنا بثوب القُدس الثوب الرهبانيّ ، المعروف أيضًا بالإسكيم الرهبانيّ او بالكِسوة الجليلة التي كساهُ بها السيِّد المسيح ، فطرحَها عنهُ جهلاً ، وعاد الى حياة العالم . بل إِنَّنا نراهُ يكاد يختم جميع قصائدهِ ببيتٍ يُشيرُ فيهِ الى «زلَّتِهِ» او «خَطيئَتِهِ» او «إِثمِهِ» ، ويطلب الى مُستمِعيهِ أن يدعوا لهُ الله بالغفرانِ والمسامحة .

ثانيًا – زواجُه وحياتُهُ في العالم

(آ) زواجُهُ :

من الثابت أنَّ شاعرنا ، بعدَ مغادرتهِ الدير ، «في غُضون الشبيبة والجهل» ، كما يقول (٥/٣٣) ، قد تزوّج ، وأَنجب ولدًا واحدًا ، لم يذكر لنا اسمَهُ . وهذا الولد الذكر الوحيد قد تزوَّج وأنجبَ بدورهِ ولدًا ذكرًا وحيدًا دعاهُ ابراهيم .

ولعلَّ شاعرنا رُزِقَ أيضًا بناتٍ ، وكذلك ابنُهُ . لكنَّهُ لا يذكر لنا عنهنَّ شيئًا ، بل يُجملهُنَّ مع زوجتِهِ في مَصَفّ «الحريم» من أهل بيتِهِ ، اللواتي يتحدَّثُ عنهُنَّ جملةً ويقول (٣٦/٥٩) إِنَّهُنَّ يَمنعنَهُ عن العودةِ الى الدير ، ويَضْطَرِرْنَهُ الى الإهْتِمام بِهِنَّ في العالم .

إنَّ حياة الشاعر العائليَّة لم تكن دومًا هنيئة . وقد نَشَبَ الخلافُ يومًا بينهُ وبينَ زوجتِه ، في زمن شيخوختِهِ . ولمّا ضاقت به الحال ، لم يتورَّع عن هجائها في قصيدةٍ قصيرةٍ من عشرين بيتًا ، هي القصيدة الثامنة والستون . وهي لا تخلو من نكهةٍ ، في فمِ راهبِ الأمس وأُسقفِ الغد . فهو يُعاتبها بمرارة ، بل يدعوها الى تطليقِهِ ، كما فعلتْ سابقًا أُمُّهُ بأبيهِ . ولا حاجةَ الى إيرادها هنا . فليراجِعها القارئُ بأَكملها في ديوان الشاعر .

هذا ما لم نفترض أنَّ مثل هذا الهجاء هو من نوع الفُنون الادبيَّة ، التي اعتاد شعراء العصر ان يلجأوا إليها ، فيرون أنَّ هجو الزوجة هو فَنٌّ مفروضٌ على كلِّ شاعر ، كالبكاء على الأطلال او وصف الطبيعة وذمّ الدَّهر. والله أعلم.

ومهما يكن من امرٍ، فانّهُ لا بدَّ من أن تكون الزوجةُ قد توفِيَّت قبلَ أن ينال شاعرنا السيامةَ الأُسقفِيَّة ، اذ جرى القانون الكنسيّ بان لا يُمنَحَ الكهنوتُ للمتزوّجين إلّا بعدَ ترمُّلِهم. وتلك السيامةُ الكهنوتيَّة ، ثم الاسقفيَّة ، لم ينلها شاعرنا إلّا بعدَ الثمانين من عمرِهِ ، كما سنرى.

(ب) تديُّنه وارتيادهُ الأَماكن المقدَّسة :

إنَّ شاعرَنا ، بالرُّغمِ من مغادرتهِ الدير وعودتهِ الى العالم ، بَقيَ تقيًّا وَرِعًا ، مُتمسِّكًا بشعائرِ الدين وفرائضِ العبادة ، بحيثُ يجوز القول عنهُ إنَّه عاش في العالم حياة الدير.

فإنَّ قصائدَهُ ، فضلاً عن مقالاتهِ الدينيَّة ، تَنِمُّ عن شعورٍ روحيٍّ عميق. فهو متضلِّعٌ من الكتاب المقدَّس ، وكأنّي بهِ يعرفُهُ عن ظهرِ قلبهِ ، ويُورد نصوصَه ومعناهُ في كلِّ سانحة.

وَيُلِمُّ بمبادئ الدينِ المسيحيّ وعقيدتهِ وفرائضهِ ، وكأنَّهُ إكليريكيٌّ مُتَخَصِّصٌ في عِلم اللاهوت. ويُجادل اليهود ، ويحاور المسلمين ، ويَعرضُ إيمانَهُ المسيحيَّ بعمقٍ ورويّة. ويعيش حياة الزهد الرهبانيّ في العالم. ويشجّع أبناء دينهِ على احتمال شتَّى أنواع الضغط الاجتماعيّ ، بل الاضطهاد في سبيل المسيح.

ويتردَّد كثيرًا الى الأماكن المقدَّسة في فلسطين ، ويصفُها بأدقِّ جوانبها ، مِمَّا يجعلنا نعتقد أنَّهُ عاش طوالَ حياتهِ بالقرب منها ، ولم يكن زائرًا لها عابرًا ، كسائر الزوّار والحُجّاج ، الذين يؤمّونها مرّاتٍ معدودة في الحياة ، فلا يعرفون عنها إلّا الشيءَ القليل.

وهو مطّلعٌ تمَام الإطلاع على الأُمور الطقسيَّة وعادات المسيحيّين التقوية ، فضلاً

عن كونهِ مُحِبًّا للفقراء، مولَعًا بالإحسان، يُحبُّ البساطة الانجيليَّة، ويدعو الى الإتضاع، والصفح عن العدوّ، والأمانة لأدقّ تعاليم السيّد المسيح وأصعبِها.

(ج) سعة حالهِ الإقتصاديَّة:

لسنا ندري أيَّة مهنةٍ امتهنَها شاعرنا في العالم، عندَ عودتهِ من الدير. نُرجِّح أنَّهُ كان ينعم بثروةٍ عائليَّةٍ مرموقة، لأَنَّ أغلب المخطوطات تدعو والدَهُ «الشيخ حَسَن الغزّي»، وهو لقبٌ لا يُطلَق عند المسيحيّين إلّا على أَيمَّة القوم وأثراهم.

ومهما يكن من أمرٍ، فالشاعر يشهد بنفسهِ أنَّهُ كان او أَصبحَ ذا ثروةٍ واسعة، فعاش في بحبوحةٍ ونعمة، قبلَ ان تَحِلَّ بهِ المصائبُ ويخسرَ كلَّ شيء.

فإِنَّنا نراهُ يقول (٣٥/٢٩):

قد كنتُ في نعمةٍ للهِ سابغةٍ لو طاولَتْها ذوو الأَقدارِ لم يَصِلُوا

ويقول في موضعٍ آخر (٦٦/٣)، مُشيرًا الى الدهرِ وتقلُّباتِهِ:

دفعَتْني أَيَّامُهُ والليالي من عُلوِّ القصورِ للأَجداثِ

(د) ولعهُ بالأدب:

إنَّ السؤال الذي يكاد يفرض نفسَهُ فرضًا على القارئ هو: أينَ تعلَّمَ شاعرنا اللُّغة والأدب، ولا سيَّمَا فنَّ العَروض ونظم الشعر؟

إِنَّنا نراهُ مولَعًا بالأدب طوالَ حياتهِ. فإنَّ قصائدَهُ لم تُكتَب في شهرٍ واحدٍ او سنةٍ واحدة. بل هي تمتدُّ على سنواتٍ متعدِّدة. فمنها ما نظمَهُ الشاعر في حداثتِهِ. ومنها ما نظمَهُ في كهولتِهِ. ومنها ما نظمَهُ في شيخوختِهِ، اذ يرثي مثلاً ابنهُ وحفيدَهُ، وقد بلغ من العمر ثمانين سنة. ومنها ما نظمَهُ بعدَ أن سِيَم أُسقفًا وقاربَ الأَجل.

أينَ درس شاعرنا؟ ومَنْ عاشرَ من الأُدباء والشعراء؟ وهل عَمِلَ كاتِبًا في إحدى دوائر الدولة الفاطميَّة؟ ام نظمَ الشعر من بابِ الوَلع والهِواية الشخصيّة؟

هذه الاسئلة كلُّها تبقى دونَ جواب، لانعدامِ الإشاراتِ إليها في ديوان شاعرنا.

ثالثًا – مصائب الدهر

(آ) موت ولده وحفيده:

وُلِدَ لشاعرنا، كما رأينا، ولدٌ وحيد، لم يذكر لنا اسمَهُ. وقد علَّقَ عليه كبير الآمال، ولم ينجب غيرَهُ من البنين. أمّا البنات فقد رزقَهُ الله منهنَّ عددًا لا يذكرهُ الشاعر بوجهِ التدقيق. ووُلِد لابنهِ هذا ولدٌ ذَكَرٌ وحيدٌ أيضًا، دُعِيَ إبراهيم، أُولع بهِ الشاعرُ ولعًا كبيرًا. لكنَّ ابراهيم تُوفِّيَ في سنٍّ مبكّرة، فبكاهُ جَدُّهُ بُكاءً مُرًّا. ثمَّ ما عتَّم ان توفّي والدُه المفجوع أيضًا، في سن العشرين. فاشتدَّت وطأةُ الحزن على الشاعر، ورثاهُ بدموع القلب قبلَ المآقي، اذ إنَّهُ خسِرَ بهما كلَّ عقِبٍ ذَكَرٍ يحمل اسمَهُ ويُخَلِّدُ سلالَتَهُ. وبَقِيَ في الحياة شِبْهَ وحيد، على رأس أُسرةٍ مؤلَّفَةٍ من النساءِ فقط، توجَّبَ عليهِ الإهتمامُ بهنَّ، مِمّا حالَ دون تحقيقِ حلمِ حياتهِ في العودةِ الى الدير، واعتناقِ السيرة الرهبانيَّةِ من جديد.

فيقول شاعرنا راثيًا ابنَهُ الوحيد، ونادبًا حظَّهُ التَّعس، وقد ناهز الثمانينَ من عمرهِ (٥٩/٢٨ – ٣٦):

قد كنتُ رَبَّيْتُ إبنًا قلتُ يَنفعُني ... بعدَ المماتِ، فماتَ الإبنُ من دوني
جارَتْ عليهِ الليالي في تَصَرُّفِها ... فَبَانَ عن والدٍ مفجوعٍ محزونِ
كَغُصنِ بانٍ تَثَنّى في شبيبتِهِ، ... في جسمِهِ، او كأَغصانِ الرياحينِ

دفنتُهُ إبْنَ عشرينٍ، وها انا ذا شيخٌ بلغتُ إلى عُمرِ الثمانينِ
لو اْستطعتُ فِداهُ ما فُجِعْتُ بهِ وكيفَ أُعطِي فِداهُ وَهْوَ يَفديني
أَظَلُّ مستوحشًا مِمَّنْ يؤانِسُني أَبكيهِ، ما أَحدٌ عنهُ يُسَلِّيني
وإشتهيتُ أُتِمُّ العُمْرَ مُعْتَصِمًا بتوبةٍ في دياراتٍ الرهابينِ
حتى أتوبَ ونفسي غيرُ آسفَةٍ على حياةٍ الى موتٍ تُؤَدِّيني
لولا حريمٌ أُراعيهِمْ وأَحفَظُهُمْ فَهُمْ عن الزُّهدِ في الدُّنيا يَعوقوني

وفي موضعٍ آخر (٦٠/١١ – ١٤) يبكي الشاعر فقدان ولدِهِ ويشكو وحشته، فيقول:

قد كنتُ آمُلُ أنَّ اْبني يُساعِدُني على الزّمانِ، فلمّا إستَوى حُتِفَا
أَلِفْتُهُ فقَضَى دهري بِفرقَتِهِ ولستُ أوَّلَ مفجوعٍ بِمَنْ أَلِفَا
فصِرتُ فردًا وحيدًا غيرَ مُعتَقِبٍ إبنًا فأُشغَفُ بالدنيا بهِ شَغَفَا
يا نفسُ إنْ ضَعُفَتْ منكِ القِوى هَرَمًا فمَا يُعينُكِ إلّا راحمُ الضُّعفَا

وفي القصيدة (٣٥/١ – ١١)، رثاءٌ عاطفيٌّ رائعٌ لولدِهِ وحفيدِهِ. يقول الشاعر:

أَقولُ للدّارِ والسُّكّانُ قد رَحَلوا والدَّمعُ من مُقلَتِي في الخَدِّ مُنهَمِلُ
يا دارُ هل لكِ عِلمٌ بالذينَ مَضَوا وغَيَّبَتْهُم صروفُ الدَّهرِ، ما فَعَلوا؟
فالحزنُ يجرحُ أَحشائي ويُحرِقُها فمَا تُسَرُّ وإنْ طالت بها الطِّوَلُ
أصبحتُ أسأَلُ رَبْعًا لا أنيسَ بهِ وهل يُجيبُكَ عَمَّا تسأَلُ الطَّلَلُ
سَقْيًا لأيّامِنا، والعيشُ في دَعَةٍ، ايامِ عهدِي بهم، والشَّمْلُ مُشتَمِلُ
فصِرتُ بعدَ شَتاتِ الشَّملِ مُكتَئِبًا تَضيقُ في وَجْهِيَ الأَسبابُ والسُّبُلُ
وطالَمَا بِتُّ مسرورًا بِساحَتِها معَ السعادةِ والإقبالُ مُتَّصِلُ
أَمسَتْ منازلُ خِلّي منهُ خالِيَةً بعدَ الأنيسِ، عليها الذُّلُّ مُنسَدِلُ

فإنْ خَلَتْ وعَفاها فَقْدُ ساكنِها فالدارُ يوحِشها من أَهلِها العَطَلُ
يا ليلُ رُدَّ على عَينَيَّ نومَهُمَا إنْ لُذَّ بالنوم صَبٌّ هائِمٌ وَجِلُ
ثكِلْتُ من بعدِ إبراهيمَ والدَهُ فقد نَحَلْتُ، وأَضْنَى جِسْمِيَ الثَّكَلُ

وإنَّ القصيدة الخامسة والسبعين كلَّها رثاءٌ جميلٌ لولدهِ وحفيدهِ، يقول الشاعر فيها:

يا ساكنًا بالتُّرابِ، يا سَكَنِي مُشتَمِلاً في ٱلتُّرابِ بالكَفَنِ
إنّي أخافُ الترابَ يُفسِدُ ما لامَسَهُ من نُعومةِ البَدَنِ
يا حبَّذا مُضَّجَعًا حللتَ بهِ لولا غَطاهُ لوجهكَ الحَسَنِ
أَزورُهُ، أَشتكي جفَاهُ، فمَا يَسمَعُ قولي ولا يُكَلِّمُني
أَشغلَهُ الدهرُ عن مؤانَسَتي ومنهُ بعدَ الدُنوِّ أَبعدَني
يا وَلدي، بل أَقولُ يا كَبدي، أَما لَكَ عودةٌ الى الوطنِ
هيهاتِ، لا عَودَةٌ تُقَرِّبُني منكَ، ولا إنْ شكوتُ تَرحَمُني

(ب) تردّي وضعهِ الاقتصاديّ:

في القصيدة ٣٥ (٢٩ – ٣٠) وصفَ الشاعر تردّي حالتهِ الاقتصاديّة، فقال:

قد كنتُ في نعمةٍ للهِ سابغَةٍ لو طَاوَلَتْها ذوو الأَقدارِ لم يَصِلُوا
زالَت وما زالَتِ الأَيَّامُ تُفْسِدُ ما مِنْ قَبْلُ قَدْ أَصلحَتْ للنَّاس لو عَقَلوا

ويقول في موضعٍ آخر (٦٦/٣ – ٧)، مُشيرًا الى تقلُّبات الدهر:

دفعَتْني أَيَّامُهُ والليالي من عُلوِّ القُصورِ للأَجداثِ
وكذا كُلُّ من تقدَّمَ قَبْلي قطَعَتْهُ نوائِبُ الأحداثِ
كلُّ راثٍ لغيرهِ من حُتوفٍ سوف يَلقى من حتفهِ غيرَ راثِ

يومَ يـأتيـهِ موتُهُ فَيَراهُ — واهيَ الجسمِ في قبورٍ دِماثِ
وجديدُ الزمانِ من بعدِ حينٍ — يتلاشى الى البِلى والرِّثاثِ

(ج) الخلاف مع زوجته:

ان القصيدة ٦٨ كلَّها تتضمَّن هجاءً «لزوجةِ السوء». وكما قلنا، لسنا ندري أَكتَبَ شاعرنا قصيدتَهُ هذه محاكاةً لسواهُ من الشعراء، الذين اعتادوا مثل هذا النوع من الهجو، ام هو يَعني زوجتَهُ بالذات. وإنَّ في القصيدة من التفصيلات ما يحملنا على الأخذ بالرأي الثاني.

على كلِّ حال، فهذه القصيدة تكشف لنا النقاب عن جوانب بقيت غامضةً من حياة شاعرنا العائليَّة. ولا بدَّ من سردِ بعض الأبيات هنا، اذ أَسهمت هذه الحال في تفاقم الكآبة في نفس شاعرنا. فلنسمعهُ يقول في قصيدةٍ شبهِ زجليّة، بين العاميّة والفصحى:

زوجـةَ السّوءِ فـاْذهَبي — وَيْكِ كم تَمْكُرينَ بي
لا تَـقولي بـأنَّني — غـيرُ كُفوٍ فتكذِبي
لـيسَ حالي بِمُقْتَضٍ — ما تُريدي وتَطلُبي
هـاكِ ما قد كسبتُهُ — فَكُلـيهِ وإشرَبي
صِرتُ شيخًا، وليسَ يُعْـ — ـجِبُكِ الشَّيْخُ كالصَّبي
واْقنَعي، لا تُسابِقي — لِذوي الدَّيْنِ تَتْعَبي
قد بَرَأْتُ العُداةَ مِنْـ — ـكِ على كلِّ مَذْهَبِ
إنْ تُريدي مَسَرَّتي — فأَنتِ حُكمًا تَغلِبي
فـاْتركيني كَتَرْكِ أُمّـ — ـي لِتطليقِها أَبي
او تُريدي مَضَرَّتي — فاْضرِبي ثُمَّ إضرِبي

واذا حــزتِ كــاتــبًا في الــلــيــالي فــتــكــتــبي
كــم إلى كــم تونِّبــيــ ـني على فِــعْــلِ مَــكْسَبي
إنَّـــهُ غـــيـــرُ صـــابـــرٍ لكِ قـــلـــبي تُـــعَـــذِّبي

هذه القصيدةُ كتبَها شاعرنا وهو شيخ، وامرأتُهُ ما زالت حيَّةً تُرزَق، وتُنَغِّص عليهِ عيشَه بمطاليبِها. ويبدو الشاعر فيها وقد خَسِر ثروتَهُ، وتخلّف عن تلبية رغائب زوجتهِ ومطاليبِها في الصرف بلا حدٍّ ولا حذَر. فيتفاقم الخِلاف بينهما، ويبلغ حدَّ الهجرِ والتهديدِ بالطلاق امام قاضي الشرع، كما سبَق لوالدتهِ أن فعلَت بأبيهِ «الشيخ حسن الغزّي».

(د) الشعور بالعزلة والوحشة:

على أَنَّ أكثر ما يشكو منه الشاعر في مصائبهِ عزلتُهُ في الحياة ووحشةُ عيشِهِ. فيذكر خصوصًا زلَّتَهُ الماضية، اذ غادر الدير الى العالم، ثمَّ فقدانَ ولدهِ وحفيدِهِ، وفقدانَ إخوتِهِ وأَهلِهِ، فيقول (٣٣/ ٢٠ – ٢٣)، مُشيرًا الى قصيدتهِ:

أَلا ٱستغْفِروا ذنبَ الذي قالَها لكُمْ وأُعْدِمَ قلبُ الأَخِ والأُختِ والأَهْلِ
وصارَ وحيدًا في البلادِ مُشتَّتًا حزينًا على ما كانَ في زمنِ الجَهْلِ
فيا سيّدي أنتَ الذي قُلتَ صادِقًا: تعالَوا، فإني راحمُ البعضِ والكُلِّ
أَقِلْني خطائي وٱعفُ عن قُبحِ زلَّتي فَمِثْلُكَ يعفو عن خَطا مُذنبٍ مِثلي

وفي القصيدة ٣٥ (٤ – ٨)، يصف الشاعر من جديدٍ وحشتَهُ، فيقول:

أَصبحْتُ أَسأَلُ رَبْعًا لا أَنيسَ لَهُ وهل يُجيبُكَ عمَّا تسأَلُ الطَّلَلُ
سَقيًا لأيّامِنا، والعَيْشُ في دَعَةٍ، أيّامِ عهدي بِهِمْ، والشَّمْلُ مُشتَمِلُ
فصِرتُ بعدَ شتاتِ الشَّمْلِ مُكتَئِبًا تَضيقُ في وجهيَ الأسبابُ والسُبُلُ

وطالَمَا بِتُّ مسرورًا بساحتِها ... معَ السعادةِ، والإِقبالُ مُتَّصِلُ
أَمسَتْ منازلُ خِلّي منهُ خالِيَةً ... بعدَ الأنيسِ، عليها الذُّلُّ مُنْسَدِلُ

وتكاد تلك القصيدة **٣٥** تكون كلُّها صرخةَ حزنٍ وتعبيرًا عن العُزلةِ والوحشة، حتى يقول الشاعر (٣٥/٢٨):

مَنْ لي بِصِدْقِ صديقٍ او بِوِدِّ أَخٍ ... أَلقاهُ من قبلِ أنْ يَلقانِيَ الأَجَلُ

وكذلك في القصيدة ٦٠ (١١ - ١٣):

قد كنتُ آمُلُ أَنَّ ٱبْنِيْ يُساعِدُني ... على الزَّمانِ، فلمَّا إستَوى حُتِفَا
أَلِفْتُهُ فقضى دهري بِفُرقَتِهِ ... وَلستُ أَوَّلَ مفجوعٍ بِمَنْ أَلِفا
فصِرتُ فردًا وحيدًا غيرَ مُعْتَقِبٍ ... إِبنًا فأُشْغَفُ بالدنيا بهِ شَغَفَا

ويبلغ بهِ الحزنُ والسأمُ الى حدِّ أنَّه يتمنّى الموت أحيانًا (٣٥/٣١ - ٣٢):

وكيفَ يَطْلُبُ طولَ العُمرِ ذو أَلَمٍ ... لا يَستريحُ وإنْ طالت به الطُّوَلُ
فالموتُ أَصلَحُ للمَكْروبِ من وجعٍ ... ومن عذابٍ بهِ قد يُضرَبُ المَثَلُ

(هـ) الاضطهاد الدينيّ ولبس الغِيار:

على ان الاضطهاد الدينيَّ الذي تعرَّض له المسيحيّون في عهد الحاكم بأمر الله كان أَقسى على قلب الشاعر من المصائب الفرديّة والعائليّة التي حلّت بهِ. وانك لتجدُ في قصائد الشاعر أصداء عديدةً لِمظاهرِ ذاك الاضطهاد، من إرغام المسيحيّين على ارتداء العمائم والزنانير والألبسة السوداء (مِمّا يُعرفُ بلبس الغِيار)، وحملِ الصلبانِ الخشبيّة الثقيلة في أعناقهم، ودفعِهم الى الهجرة والتغرّب.

في القصيدة الثامنة والعشرين مثلاً إشارةٌ واضحةٌ الى لبس الغِيار، والضغطِ على

المسيحيّين بنوع عامّ، حيثُ يقول الشاعر (٨ و١٠ و٢٧ و٢٨):

تَــجـلَّـدوا كـلَّ الـجَـلَـدْ ثم ٱصـبِـروا على النَّـكَـدْ
كــذلك اللهُ وَعَــدْ بِـحـفـظِ يومِ الأَحـدِ
ولا تُوَلُّوا هَـــرَبَــا فـتـلـحـقوا بـالـغُـرَبَـا
فـيَسـلِـبُوكُـم سَـلَـبـا بحفــظِ يومِ الأحــدِ
شُـدُّوا زنـانـيرَ التُّقى بِسُــنَّــةٍ مُـتَّـفِـقَـه
وأَكــثِــروا بـالصَّـدقَـه بحفــظِ يومِ الأَحــدِ
أَلا ٱحـمِـلوا صُـلبانَكُمْ وصــالِـحوا إِخوانَــكُـمْ
وقَـــرِّبُوا قــربَـانَـكُـمْ بحفــظِ يومِ الأَحــدِ

وفي القصيدة ١٥/٣٩، إشارةٌ أُخرى الى لبس الغِيار، اذ يخاطب الشاعر نفسَهُ فيقول:

أَلا ٱلبَسي حُلَّةَ الخضوعِ فَثَوْ بُ النُّسْكِ والدينِ أَرفعُ الخِلَعِ

وكذلك في القصيدة ٣/٣٣ – ٤، حيثُ يقول:

وما لَبِسَ النَّاسُ السَّوادَ لِحُسْنِهِ ولكنَّهُ لُبْسُ التَّواضعِ والذُلِّ
تَراءى لنا فيهِ المسيحُ تَنَسُّكًا لِنزهدَ في ثوبِ التعظُّمِ والنُبْلِ

وفي القصيدة ٨/٥٢ – ٩، إشارةٌ الى التَخَلّي عن الزينة في الثياب، وضرورة لبس الغِيار، اذا أراد المسيحيُّ أن يُحافظ على إيمَانِهِ:

بمعرفةِ الإيمانِ أَخلَعُ زينتي إذا كانَ ثوبُ الكِبْرِ يوجبُ سَقْطَتي
وأَلبَسُ ثوبَ الاتِّضاعِ وذُلَّهُ لِيُوجِبَ يومَ البعثِ عِزّي وَرِفْعَتي

وفي القصيدة ٢٥/٣٢ إشارةٌ أُخرى الى حمل الصُلبان الخشبيَّة:

طوبى لِمَنْ تَبِعُوهُ عندَما حَمَلوا صُلبانَهم وتجلَّتْ عنهُمُ الظُّلَمُ

على أنَّ الكثيرين من المسيحيّين لا يُطيقون احتمال مثل هذا الذُلّ. فيدعوهم الشاعر الى التغرّب والهجرة «الى بلاد الروم»، احرى من أن يُنكروا إيمانهم او يعرّضوه للخطر. فيقول مثلاً في القصيدة ٢٩/٢٢ - ٢٣ :

أَلا اتّضِعوا للنّاسِ في كلِّ حالةٍ وإنْ لم تُطيقوا فِعْلَهُ فتَغرَّبُوا
وذلك أَنَّ المرءَ في دارِ غُرْبَةٍ يموتُ وعيناهُ على الأهلِ تَسْكُبُ

وكذلك في القصيدة ١٢/٣٩، دعوةٌ الى اللجوء الى الهجرة حفاظًا على الإيمان وهربًا من الوقوع في الخطإ :

وإنْ تخوَّفْتِ مِنهُ لأَخْطُرِ إرتَحِلِي في البلادِ واتّسِعي

ويدعو الشاعر المسيحيّين الى ارتداء لبس الغِيار او اللبس الرهبانيّ، والتيهِ في البراري والقِفار، هربًا من الاضطهاد. فيقول (٤٠/٢٨) :

وثُمَّ البَسوا الشَّعْرَ للإتّضاعِ وَسيحوا الى كُلِّ قفرٍ وَوَادِ

وفي القصيدة ١٢/٦٩، يصف الشاعر هجرة المسيحيّين وخراب البلاد من بعدهم، فيقول :

بَانُوا وقد خَلَّفوا الأَوطانَ عامِرَةً وكيفَ تَعمُرُ والسكّانُ قد خَرِبوا

وجملة القول، أَنَّ ديوان شاعرنا يُقدّم لنا لوحةً صادقةً عن وضعِ المسيحيّين في زمن الحاكم بأمر الله. فهم مضطهَدون أذلاّء ومضطرّون الى الهجرة. والمعلوم أنَّهُ بوفاة الحاكم بأمر الله سنة ١٠٢١م توقّف الاضطهاد. وإنَّ هذا الأمر لَيُساعدنا على تحديد الزمن الذي كَتبَ فيهِ الشاعر قصائدَهُ، كما سنرى.

رابعًا – الشيخوخة والأُسقفيَّة والوفاة

(آ) الشيخوخة :

عمَّرَ شاعرنا كثيرًا ، وطعن في السِنّ ، وبلغَ شيخوخةً متقدّمة . فيقول عن نفسهِ إنَّهُ قد بلغ الثمانين من العمر وهو لا يزال في العالم ، يتوق الى عيشة الرهبان والعودة الى الدير ، لولا «الحريم» الذي بعهدته ، والذي يحول دون تحقيق رغبته في هجر العالم . فيقول (٥٩ / ٣١ و٣٤ و٣٦) ، مُشيرًا الى ولدهِ الوحيدِ الذي توفّي في العشرين من عمره :

دفنتُهُ إبنَ عشرينٍ ، وها أنا ذا شيخٌ بلغتُ الى عمرِ الثمانينِ
وإشــتهيتُ أُتِـمُّ العُمْرَ مُعتصِمًا بتوبةٍ في دياراتِ الرهَّابينِ
لولا حريمٌ أُراعيهِم وأَحفظُهم فهم عن الزُّهدِ في الدُّنيا يَعوقوني

ولمَّا ثبتَ لدينا أنَّه أَصبحَ في ما بعدُ أُسقفًا ، حدانا هذا إلى الاعتقاد بأَنَّهُ قد ترمَّل ، ثُمَّ سِيم أُسقُفًا بعد تجاوزهِ الثمانين من عمرهِ .

ولسنا ندري كم من السنين عاش أُسقفًا ، لأَنَّنا نجهل حتى الآن تاريخ ميلادهِ ووفاتهِ .

(ب) الأسقفيّة :

لا شكَّ أنَّ سليمان الغزّي سِيمَ أُسقفًا بعد ترمُّلهِ ، وقد تجاوز الثمانين من عمرهِ ، كما رأينا . وقد قال في قصيدته الغائيّة (٣٤ / ٣١ – ٣٣) :

يا بِيعةَ اللهِ الكريمةَ فاْسمَعي مِمّا يقولُ فيَ الكتابِ الأُسقُفُ
فهو المُخاطِبُ عن مسيحِ اللهِ في ناموسِهِ ، وهو الأَعَزُّ الأَشرَفُ
لا تَغْفُلي عَمَّا يَقولُ تَكبُّرًا فذوو الفسادِ من الإجابةِ تأنَفُ

في هذه الأبيات دليلٌ ساطعٌ على أنَّ شاعرنا كان أُسقفًا . وقد يخامرنا بعض الشكّ في

صحّة نسبةِ هذه الأبيات اليه، اذ نستغرب ان يقول الشاعر عن نفسه إنَّهُ «الأَعزُّ الأَشرفُ». لكنّهُ عند الإنعام في قراءة هذه الأبيات، يتبيّن لنا ان الشاعر يشير في هذه التعابير، لا الى نفسهِ، بل الى «مسيح الله».

فاذ ثبتَ لدينا من ديوانه أنَّهُ كان أُسقفًا، دعانا هذا الى التساؤل أكان أُسقفًا على غزّة أم على غيرها من المدن؟ إنَّ الجواب قد يأتينا من مخطوط القبر المقدَّس رقم ١٠١ [٧] السابق ذكرهُ، حيثُ أَشار الى بعض تآليفهِ (ص ٥٣) فقال ما حرفُهُ: «مسائل وأجوبة من ديوان الغزّي، وكان اسمهُ سليمان، وكان مطران غزَّة، رضيَ الله عنهُ».

ويقول الأب شيخو[٨]: «وقد وقفنا على نسخةٍ من هذا الكتاب في مجموعةٍ للخوري الفاضل الأب قسطنطين الباشا، نسخها صفرونيوس بن موسى الطرابلسيّ ابن الحاجّ سليمان الطرابلسيّ البترونيّ الأصل سنة ٧١٥٢ للعالم» (١٦٤٤م).

وله دعاءٌ يطلب فيهِ من الله ان يعطف على الكنيسة التي تولّى تدبيرَها أُسقفًا لها، فيقول متأنّقًا[٩]: «اللهمَّ... أسألُكَ أن ترحم هذه الكنيسة القليلة العَدد، المائلة الأَود. أَعطها يا ربُّ حياة الأبد، وخلّصها من كلِّ شرٍّونكَد، بشفاعة أجَلِّ من حبِلَت بوَلَد، العذراءِ أُمِّ النور وجميع القدّيسين. آمين».

وإنَّ الشاعر يشيرُ الى مقامهِ في الكنيسة في موضع آخر (٧٣/١ — ٤)، فيقول كمن لهُ «سلطان» عليها:

كشفتُ للناسِ حالاً كانَ مكتومَا   وما خَصَصْتُ بقولي منهُمُ قَوْمَا
أَوضحتُ بالحقِّ ما قالَت شريعتُهُ   مُسَطَّرًا في بَياضِ الصُّحْفِ مَرقومَا

---

(٧) جدول المخطوطات، ص ٨٥.

(٨) شعراء النصرانيّة بعد الاسلام، ص ٤٠٨.

(٩) في كتاب شيخو المذكور، ص ٤٠٩.

لٰكِنْ شرحتُ لبيعاتِ المسيحِ بِها شرحًا فيَ العِلمِ منثورًا ومَنظومَا
يُصَدِّقُ اللهَ مَنْ أَمسى يُصدّقني وَمَنْ يُكذِّبُ قولي كانَ مَحرومَا

(ج) الوفاة :

لم نقف حتى الآن على تاريخ وفاة سليمان الغزّي ، كما أَنَّنا لا نعلم بأيّة ميتةٍ مات . وقال عيسى اسكندر المعلوف[١٠] إنّه «مات شهيدًا» ، كما رأى ذلك في بعض التعليقات على نسخةٍ من ديوانه. لكنَّهُ لم يذكر أيَّة نسخةٍ طالع فيها ذاك التعليق. وما عدا قول مؤرخنا المعلوف ، ليس لدينا ايُّ دليلٍ على وفاة شاعرنا شهيدًا. ونعتقد أنَّهُ لو تكلَّلت حياتُهُ بالشهادة ، لمَا خفي هذا الأمر على مؤرّخي الكنيسة او مؤلّفي سِيَر القدّيسين والشهداء. وعلى كلِّ حال ليس في ديوانه من قولٍ او تهجُّمٍ قد يكون سبَّبَ قتلَه.

كلُّ ما نستطيع ان نقولهُ هو أنَّ شاعرنا توفي طاعنًا في السنّ ، بعد ان تجاوز الثمانين ، ونال السيامة الاسقفيَّة.

وسوف نحاول في الفصل التالي تحديد الزمن الذي عاش فيهِ الشاعر بأَوثق ما تـدلّنا عليهِ القرائن التي استطعنا ان نستخلصها من ديوانِهِ وسائر مؤلّفاتهِ.

---

(١٠) في مقاله عن سليمان الغزي في مجلة النعمة ، سنة ١٩١٠ ، ص ٦٢٠.

الفصل السادس

متى عاش الشاعر؟

إختلفت الآراءُ كثيرًا في تحديد الزمن الذي عاش فيه شاعرنا سليمان الغزّي. لذلك رأينا ان نعرض اولاً الآراء القديمة حول هذا الموضوع، ثم نحاول بدورنا ان نحصر الزمن الذي عاش فيهِ، بين حدٍّ أَقصى وحدٍّ أدنى، مُقِرّين بأَنَّهُ في المرحلة التي بلغنا فيها من أبحاثنا لن يتسنَّى لنا معرفة تاريخ ميلادهِ ووفاتِهِ على وجه التدقيق.

اولاً – الآراء القديمة

١ – يقول المطران إقليميس داود[١] عن شاعرنا : «لا يُعرَف الى الآن في أيّ قرنٍ عاش هذا الشاعر المُفْلِق. لكنَّ نسخ كتبهِ العديدة التي اطّلعنا عليها في خزائن المكتبة الشرقيّة للآباء اليسوعيّين تدلُّ على أنَّ كتابتَها من القرن الرابع عشر او الخامس عشر». ولعلَّه يقصد «كاتبها» لا «كتابتها».

٢ – اما المرحوم عيسى اسكندر المعلوف[٢] ، فيصنّفُ شاعرنا بين أُدباء القرن الرابع عشر.

٣ – وتبعَهُ الأب لويس شيخو[٣] الذي يصنّف شاعرنا كذلك بين أُدباء القرن الرابع عشر، ويقول : «لا يُستَفاد شيءٌ من ديوان سليمان الغزّي لتعريف زمانهِ ، اللهمَّ إلّا ذِكرُ بعض أديرةٍ زارها سبقَت العهد التركيّ ، كدير صموئيل ، ودير البقاع ، مِمّا طُمِست آثارُها قبل القرن السادس عشر. ولنا على زمانهِ دليلٌ آخر في نُسَخِ ديوانهِ. فان نسختَهُ المصونة في القبر المقدّس تاريخها سنة ١٦٩٠ . وأقدمُ منها نسخةٌ في حلب ذكرها عيسى افندي المعلوف[٤] تاريخها سنة ١٥٥٧ . ولعلَّ إحدى نسخ مكتبتنا الشرقيّة أقدم عهدًا ، كما يلوح من كتابتها وورقها . فالمرجَّح أنَّها كُتِبت حوالي القرن الخامس عشر. فليس اذاً بمستبعدٍ ان يكون الشاعر عاش في القرن الرابع عشر».

على ان المزارات والديورة والكنائس التي يذكرها الشاعر قد بُنِيت كلُّها في العهد البيزنطيّ ، وبقيت قائمةً في العهد العربيّ ، وأكثرُها ما يزال عامرًا حتى الآن. لذا

---

(١) كتاب جامع الحجج الراهنة في إبطال دعاوى الموارنة ، طبعة القاهرة سنة ١٩٠٨ ، ص ٥١٤ ، حاشية.

(٢) راجع مقالهُ في مجلة «النعمة» ، سنة ١٩١٠ ، ص ٦٢١

(٣) شعراء النصرانيّة بعد الإسلام ، بيروت ١٩٢٤ ، ص٤٠١ .

(٤) راجع مقالهُ المذكور أعلاهُ في مجلة «النعمة» ، سنة ١٩١٠ ، ص ٦٢٥ .

يستحيل علينا ان نتّخذ من ذكرِها دليلاً ثابتًا على الزمن الذي عاش فيه الشاعر.

٤ – أمّا الأب بولس سباط (٥) ، فيعتقد أنَّ شاعرنا عاش في القرن السادس عشر. ويستند في ذلك الى أنّ شاعرنا ، في ما اعتقدَهُ ، يذكر في إحدى قصائدهِ البطريرك الانطاكيَّ يواكيم بن زياده (١٥٩٣ – ١٦٠٣) ويمدحُهُ. فمن المُسلَّم بهِ أَنَّ ديوان سليمان الغزّي ترافقُهُ في أغلب المخطوطات الحديثة قصائدُ ، بالفصحى والعاميَّة ، لِشعراء مختلفين ، وفي مقدِّمتهم الشاعر الروميّ الملكيّ ميخائيل حاتم الحمصيّ (٦) ، وهو شاعرٌ دينيٌّ نظم معظم قصائدهِ باللغة العاميَّة. على أنَّ جميع المخطوطات تفرّق بوضوحٍ بين ديوان سليمان الغزّي وقصائد ميخائيل حاتم. وعند مراجعتنا المخطوطات التي ذكرها الأب بولس سباط تبيَّن لنا بوضوحٍ أنَّ القصيدة التي جاء فيها ذكر البطريرك يواكيم بن زياده إنَّما هي من قصائد ميخائيل حاتم، لا من قصائد ديوان سليمان الغزّي.

وقد ادّعى أيضًا الأب بولس سباط في كلامِهِ عن المخطوط رقم ٣٠٠ من مكتبتهِ الخاصّة (٧) أنَّ سليمان الغزّي معاصرٌ لميخائيل حاتم ، ويضيف أنَّ هذا الأخير يقول بنفسهِ عن سليمان الغزّي إِنَّهُ معاصرٌ لهُ.

واذ أخذ المستشرق الشهير جورج غراف هذه الملاحظة بعين الإعتبار ، وأولاها اهميَّةً كبرى ، رجا أحد أصدقائِهِ ان يتحقّق حقيقة الأمر بمراجعة المخطوط رقم ٣٠٠ الذي استند إليهِ الأب بولس سباط . فتبيَّن بعد التحقيق عدم صحة إدّعاء الاب سباط (٨) .

---

(٥) *Bibliothèque*, I, p. 183.

(٦) راجع عن هذا الشاعر مقال الاكسرخوس يوسف نصر الله في مجلة المسرّة سنة ١٩٤٨ ، ص ٢٧٣ – ٢٨١ .

(٧) *Bibliothèque*, I, p. 183.

(٨) GRAF, GCAL, II, p. 84, note 1.

٥ – لذا اكتفى العلاّمة الالمانيّ غراف بالقول بأنَّ شاعرنا عاش «في زمنٍ غير معروف»[٩].

٦ – ثم جاء الاكسرخوس يوسف نصر الله، فجعل البحث يخطو خطوةً هامَّة[١٠]، اذ اكتشف ان المخطوط العربيَّ رقم ١١ من مكتبة دير القدّيسة كاترينا في جبل سيناء، وهو يتضمَّن مقالين لاهوتيَّين لشاعرنا، إنّما تمَّ نسخُهُ في ٢٥ نيسان سنة ٦٦٢٤ للخليقة، اي (سنة ١١١٦ للميلاد). ولمّا لم يكن هذا المخطوط كُتِب بيد مؤلّفه، بل نُقِل عن غيرِهِ، فكان لا بدَّ من انقضاء مدّة من الزمن بين تأليف الكتاب ونشره ونقله، ثبتَ أنَّ شاعرنا عاش قبل سنة ١١١٦م، أي في غضون القرن الحادي عشر. وتوقّفَ علاَّمتنا الاكسرخوس يوسف نصر الله عند هذا الحدّ.

لكنَّنا سوف نحاول ان نُضيّق هامش التردّد في تحديد زمن شاعرنا قدر الإمكان، في حركةٍ فكريّةٍ ذات شقّين، تهدف اولاً الى إثبات الحدّ الأقصى، ثمّ الى إثبات الحدّ الأدنى من الزمن الذي عاش فيه.

ثانيًا – الرأي الحديث الارجح

لمّا كنّا نجهل الى الآن تاريخ مولد شاعرنا سليمان الغزّي ووفاتهِ، لم يبقَ لنا، اذا ما أردنا تحديد الزمن الذي عاش فيه، إلّا أن نلجأ الى حصر تاريخ ميلادِهِ وتاريخ وفاتهِ بين حدٍّ أقصى وحدٍّ أدنى. فالحدُّ الأقصى يبيّن لنا السنوات التي لا يمكن أن يكون الشاعر قد عاش بعدَها. والحدُّ الأدنى يبيّن لنا السنوات التى لا يمكن أن يكون الشاعر قد عاش قبلَها. وفي نتيجة التدليل على هذين الحدَّين نستطيع ان نقول إنَّ شاعرنا عاش بين سنةٍ بعينِها وسنةٍ أُخرى، لا أكثر ولا أقلّ.

---

(٩) Idem, p. 84.

(١٠) *Art. cit.*, dans *Oriens christianus* 62 (1978), p. 147.

(آ) **الحدُّ الأقصى في إثبات زمانهِ:**

= **عاش الشاعر قبل سنة ١١١٦م**. ودليلُنا القاطع على ذلك هو ان المخطوط العربيَّ رقم ١١ من مكتبة دير القديسة كاترينا في طور سينا، وهو يتضمَّن مقالَين لاهوتيّين لشاعرنا، قد نُسِخ سنة ١١١٦م. فقد ورد في حاشيةٍ من المخطوط المذكور ما يلي: «وكان الفراغ من هذا المصحف لخمسة وعشرين من شهر نيسان الروميّ على يد الحقير القسّ سابا لسنة ستة آلاف وستماية سنة واربعة وعشرين سنة من سني ابينا آدم عليهِ السلام، المساقب لخمسماية وتسع وستين من سني الهجرة» (= ١١١٦م)[١١].

والمقالان المذكوران هما اولاً «في اعتقاد النصارى الارثوذكصيّة، ونفي التهمة القبيحة التي يرميهم بها اضدادُهم بغير حقّ في وحدانيّة الخالق جلَّ اسمه»، وثانيًا «ردٌّ على المخالفين الأمانة المستقيمة». فهذان المقالان، وإنْ لم يردا في المخطوط المذكور باسم سليمان الغزّي، إلَّا أنَّهما من وضعهِ. وهذا ثابتٌ على وجهِ التأكيد بشهادة سائر المخطوطات.

= * **عاش الشاعر قبل استيلاء الفرنج الصليبيّين على القدس الشريف وفلسطين سنة ١٠٩٩م.**

ولنا على ذلك الادلّة التالية:

١) يصف الشاعر ملوك الروم وقد تخلَّوا عن استعمال العنف في الدفاع عن «صِهيون»، أي عن القُدس الشريف، وهم يُنفقون الأموال في صيانة الأماكن المقدَّسة، مِمّا نعلمُ أنَّهم لم يفعلوهُ في زمن استيلاء الملوك الفرنج على القُدس وفلسطين.

---

(١١) Cfr. A.S. AṬIYA, *Catalogue raisonné of the Mount Sinaï arabic Manuscripts*, p. 42.

فهو يقول مثلاً في ٢٤/٣ – ٧، مُشيرًا الى «صِهيون» المقدَّسة :

قامَت مُلوكُ الرومِ في تمجيدِها مُتَدرِّعينَ الصبرَ تحتَ بُنودِها
تَركوا الصفائحَ والقِسِيَّ لغيرِهِمْ وتَقلَّدوا صُلبانَها بِحدودِها
نَزلوا على أبوابِها بِفِنائِها فتباركوا وتَلمَّسوا بعمودِها
قالوا بألسِنَةٍ إِلَيْها أُوحِيَتْ بالروحِ يومَ تمامِ نُطقِ عهودِها
وترحَّلوا منها الى أوطانِهِمْ مُتَرَجِّينَ الوصلَ بعدَ صُدودِها

٢) إنَّ وضعَ المسيحيّين كما يصفُهُ الشاعر في زمانهِ لا ينطبق على وضعهم في حكم الصليبيّين. فالمسيحيّون في وصفهِ مضطهَدون، مضطَرون الى الهجرة، ومرغَمون على حمل الصُلبان ولبس الغِيار، كما رأينا. وهذا ما لا يُعقل أن يكون قد حدثَ في حكم الصليبيّين.

٣) إنَّ شاعرنا يفترض وجود بطريرك من مِلَّتهِ ومذهبهِ على رأس الكنيسة الاورشليميّة، وتحت سلطتهِ مجموعةٌ من المطارين والأَساقفة. فيقول في ٥٠/٣٤، مُشيرًا الى كرسيّ البطريركيّة الاورشليميّة :

والبطريركُ المُعتلي كرسيَّها من دونهِ مطرانُهُ والأُسقُفُ

ومثلُ هذا الوضع قد تغيَّر تمامًا مع دخول الصليبيّين واستيلائهم على القُدس الشريف سنة ١٠٩٩م، حيثُ نصبوا عليها بطريركًا لم يعترف به الملكيّون، أصحاب الرئاسة الكنسيّة الاصليّة في البلاد.

٤) ومن الغريب ان لا يأتي الشاعر بتاتًا على ذكر الصليبيّين اذا سلّمنا بأنه عاش وكتب في عهدهم. وإنَّ سكوتَهُ عنهم دليلٌ سلبيٌّ على أنَّهُ لم يعرفهم وعاش قبلهم.

= * **عاش الشاعر قبل منتصف القرن الحادي عشر الميلادي.**

ودليلُنا في ذلك أنَّ الشماس أبا الفتح عبد الله بن الفضل الأنطاكيّ وضع في تاريخٍ لا نستطيع تحديدَه بوجهِ التأكيد، ولكنَّه يدور حول سنة ١٠٥٠م، مؤلَّفًا لاهوتيًّا دعاهُ «كتاب المصابيح»، لا يزال الى اليوم مخطوطًا. وقد أدرجَ في آخر احد فصولهِ، وهو فصل المحبَّة الالهيَّة، ابياتًا من موشَّحةٍ لسليمان الغزّي، دون ذكر اسم ناظمِها، وأضاف اليها دورًا ثالثًا من تأليفهِ الشخصيّ. وقد نشرت مجلة «النعمة»[١٢] هذه الأدوار الثلاثة كما يلي:

تَمَّ بحمدِ إلٰهي على كمالِ التَّناهي
كالدُّرِّ في السلكِ زاهي اذا بدا منظوما
يا ربُّ أنتَ رجائي ومُستجيبُ دُعائي
فاْغفِر جميعَ خطائي فقد جرمتُ جُروما
فقد جسرتُ عظيما وقد فعلتُ ذميما
ولم أسِرْ مُستقيمًا يا ربُّ كُنْ لي رحيما

ومن الواضح أنَّ الدَورين الأوّلَين مأخوذان من خاتمة القصيدة التاسعة والأربعين من ديوان شاعرنا الغزّي.

والنصُّ الاصليّ، كما حقّقناه عن المخطوطات، هو كما يلي:

تمَّت بحمدِ إلٰهي على كمالِ التَّناهي كالدُّرِّ في سلكِ زاهي
اذا بدا منظوما

(١٢) سنة ١٩١٠، ص ١٠٦.

يا ربُّ أنتَ رجائي ألا ٱستجِب لي دُعائي وٱغفِر جميعَ خطائي
فقد جَرَمْتُ جُروما

امّا الدور الثالث فهو من تأليف ابن الفضل، ما لم يكن من تأليف الغزّي نفسه، فسقطَ سَهوًا من النُسخ التي في ايدينا.

على كلِّ حال، فان إيراد هذه الادوار في مؤلَّفٍ لعبد الله بن الفضل الأنطاكيّ وُضِعَ حول سنة ١٠٥٠ م [١٣]، يدلُّنا على أنَّ شاعرنا قد عاش وكتب قبل هذا التاريخ. بقيَ ان نتحقَّق بوجه التأكيد من أنَّ هذه الأبيات قد أوردها ابن الفضل عينهُ، وليس احد النسّاخ المتأخّرين. ولا بدَّ لنا في سبيل الوصول الى هذا التحقيق من مراجعة سائر مخطوطات «كتاب المصابيح». وقد تبيَّن لنا أنَّ «كتاب المصابيح» قد بلغنا في مخطوطين فقط، ولا نعرف غيرهما في الوقت الحاضر. امّا المخطوط الاول فهو المخطوط العربيّ رقم ٢١١ من المكتبة الوطنيّة بباريس. وقد اكتشفَهُ صديقنا الأب سمير خليل اليسوعيّ، وأرانا منهُ نسخةً مصوَّرة. فلم نجد فيها ذكرًا للأدوار الثلاثة المذكورة. أمّا المخطوط الثاني، فكان موجودًا في مكتبة البطريركيّة الأرثوذكسيّة بدمشق. ولعلَّ مجلة «النعمة» قد نقلت عنهُ الأدوار الثلاثة التي نشرتها سنة ١٩١٠. وعادت المجلّة عينها، في عدد أيّار سنة ١٩٦١، ص ٧، فنشرت «فصل المحبّة» من «كتاب المصابيح»، دون ان تورد الأدوار الشعريّة الثلاثة. ولمّا كان مخطوط مكتبة البطريركيّة الارثوذكسيّة بدمشق مفقودًا في الوقت الحاضر، كان ذلك داعيًا الى التريّث وعدم البتِّ في هذه المسألة. فقد تكون الأدوار الثلاثة من وضع الشمّاس عبد الله بن الفضل الانطاكيّ، او من وضع احد النُسّاخ. والله أعلم.

---

(١٣) لم نستطع حتى الآن تحديد سنة وضع هذا الكتاب باكثر دقّة. راجع كتاب العلاّمة جورج غراف، تاريخ الأدب العربيّ المسيحيّ (بالالمانيّة)، المجلّد ٢، ص ٥٢، وما يليها.

نستنتج ممّا تقدّم أنَّ شاعرنا عاش قبل منتصف القرن الحادي عشر للميلاد. ولن نستطيع ان ندقّق أكثر من ذلك ما دمنا لا نعرف بوجه التأكيد سنة تأليف «كتاب المصابيح» الذي وضعَهُ ابو الفتح عبد الله بن الفضل الأنطاكيّ.

(ب) الحدّ الأدنى في إثبات زمانِه:

* **عاش شاعرنا ونظم إحدى قصائدهِ حول سنة ٩٦٦م، وهي السنة التي فيها نُهِبت كنيسة صِهيون بالقُدس الشريف.**

فإنَّ شاعرنا يقول في القصيدة ٦٩/٤٢ إنَّ كنيسة صِهيون الكاتدرائيَّة، ينهبُها الكفّار في زمانهِ:

صِهيونُ هِيْ لِذَوي الإيمَانِ عامِرَةٌ   لِلْمَلْكِ، وَهْيَ مِنَ الكُفَّارِ تُنْتَهَبُ

ومعنى هذا البيت هو أنَّ كنيسة صِهيون في القُدس الشريف ما زالت في نظر «ذوي الإيمان»، اي المسيحيّين عمومًا، والملكيّين منهم خصوصًا، مُلكًا شرعيًّا عامرًا «للمَلْكِ»، اي لعاهل الروم، بينما يُقدِمُ الكفّار من غير المسيحيّين على نهبِها.

ونحن نعلم من المؤرِّخ الملكيّ يحيى بن سعيد الأنطاكيّ(١٤)، في كتابهِ المعرف «بالذَّيل»، الملحق بتاريخ سعيد بن بطريق، أنَّ الرُّعاع في مدينة القُدس، يوم ٢٨ ايار سنة ٩٦٦، «إجتمعوا على الأبواب، وضربوا أبواب مار قسطنطين بالنار، ودخلوا منها الى القيامة وألفَوْها مُغلَقة، فأحرقوا أبوابها أيضًا. وسقطت قُبَّة القيامة، ودخلوا الكنيسة ونهبوا ما قدِروا عليه. **وتوجَّهَ الرُّعاع الى كنيسة صِهيون، وأحرقوها ونهبوها في اليوم عينهِ**، وهو الثامن والعشرون من أيّار سنة ١٢٧٧ [اي سنة ٩٦٦ للميلاد]، وهو يوم الاثنين

(١٤) *Patrologia Orientalis, t. XVIII, fasc, 5, p. 103-105.*

الذي قبل العنصرة. وهدمَ اليهودُ وخربوا أكثر من المسلمين».

فيكون شاعرُنا اذاً قد عاش وكتب قصيدتَهُ التاسعة والستين بعد سنة ٩٦٦ للميلاد.

* **عاش الشاعر وكتب القصيدة الاولى من ديوانهِ بعد سنة ٩٨٨،**

وهي سنة اهتداء الرُّوس الى الإيمان المسيحيّ، اذ يُصنّفهم الشاعر في قصيدتهِ الاولى بين «الشعوب التي أَتَتْ الى دين المسيح».

ودليلُنا على ذلك ما ورد في القصيدة المذكورة (الأبيات ١٠ – ١٧)، حيثُ يقول الشاعر:

وكلُّ ذي جَسَدٍ يَحلو لناظرِهِ ... إذا تراءَى بأَجناسٍ وألوانِ
فالرُّومُ والرُّوسُ والإفرنجُ إتَّصلوا ... بالهندِ والخوزِ والأبخاز واللآنِ
والأرمنيّونَ والبَشْناكُ وافقَهم ... أَهلُ الجزيرةِ، أَعني أَهلَ حرَّانِ
والقُبطُ أيضًا بأرضِ الرّيفِ إجتَمَعُوا ... من جَوْفِ مِصْرٍ إلى قُوصٍ وأسوانِ
وأَهلُ شيرازَ والأهوازِ إتَّفَقُوا ... معَ العِراقِ إلى أقصى خُراسَانِ
من مَطلِعِ الشمسِ حتّى حدِّ مَغرِبِها ... إلى الفُراتِ وَسِيحانٍ وَجِيحانِ
بيضٌ وشُقْرٌ وسُمْرٌ في كنائِسِهِم ... قد سبَّحوا اللهَ مَعْ صُفرٍ وَسُودانِ
فكُلُّ هَوْلا الى دينِ المسيحِ أَتَوا ... فإهتَدوا راجِينَ بعدَ خُسرانِ

ويعود الشاعر في قصيدتهِ الثالثة والسبعين (البيت ١٩) الى ذكر بعضٍ من تلك الشعوب التي اعتنقَت دين المسيح، فيقول:

هِنْدٌ وقُبطٌ وإفرنجٌ إليهِ أَتَوا ... مؤاخيينَ لهُ الخُوزانَ والرُّوما

إنَّ الشاعر يُحصي اذاً بين الشعوب التي كانت في زمانهِ قد اعتنقت الدين المسيحيّ كلاًّ من الروم والروس والإفرنج والهند والخوز والأبخاز واللآن والأرمن والبَشناك وأهل

الجزيرة (حرّان) والقبط واهل قوص واسوان وشيراز والأهواز وخُراسان وسيحان وجيحان. فاذا كان بعضُ هذه الشعوب قد اعتنق الدين المسيحيّ منذ اقدم العصور، فإنَّ بعضها الآخر، كالخوز والأبخاز واللاّن والبَشناك والروس، لم يأتِ الى دين المسيح إلّا في عهدٍ متأخّر. فاذا حدَّدنا بالتدقيق تاريخ دخولهم دين المسيح، جاز لنا ان نجزم بأنَّ الشاعر عاش وكتب بعد ذاك التاريخ. وبكلمةٍ أُخرى، فإنّنا نستنتج من تاريخ اعتناق تلك الشعوب الدينَ المسيحيَّ الحدَّ الأدنى للزمن الذي عاش فيه الشاعر، اذ لا يستطيع الشاعر ان يُحصي هذه الشعوب بين الشعوب المسيحيّة فيمَا لو كان عاش قبل ذلك. ولنحاول اذًا، مبتدِئينَ بقبائل اللاّن، فنقول:

اللاّن (Alains) : قومٌ من البرابرة الرُحَّل، قطنوا في الأصل شمالي القوقاز، من بحر قزوين حتّى نهر الدون وبحر آزوف. وإنَّ قبائلهم المتعدّدة، وإنْ بدَت من أصلٍ سلافيٍّ، إلّا أنَّ لغتها كانت إيرانيّة. وإنَّ جزءًا منهم قد انفصل عن الجِذع، ومرَّ باوروبا الوسطى، واتّحدَ بالوَنْدال، واجتازَ معهم الى غاليا وإسبانيا والبرتغال وإفريقيا الشماليّة، حيثُ اعتنق المذهب الاريوسيَّ أُسوةً بحلفائِهِ الوَندال. أمّا الفرع الأساسيُّ والأكبر من اللاّن فقد بقيَ قاطنًا القوقاز، بين بحر قزوين وبحر آزوف، ومتمسّكا بالوثنيّة. وهناك حالفوا حينًا ملوك الروم، الذين كانوا يُجزلون لهم العطايا للدفاع عن المملكة البيزنطيّة ضد أعدائها من القبائل البربريّة الشماليّة، كالآباج والخَزَر.

وفي مطلع القرن العاشر، في عهد البطريرك القسطنطينيّ نيقولاوس الصوفيّ (٩٠١ - ٩٠٧ ثم ٩١٢ - ٩٢٥)، إعتنق اللاّنُ الدين المسيحيّ على يد راهبٍ من القسطنطينيّة يُدعى افثيميوس، بمساعدة ملك الآباج الذي حثَّ ملك اللاّن على قبول العماد المقدّس مع عددٍ كبير من شعبه. وعلى إثر ذلك بعثَ اليهم البطريرك القسطنطينيُّ المذكور نقولاوسُ الصوفيُّ أُسقفًا يُدعى بطرس، ثُمَّ اردفهُ بالراهب افثيميوس المذكور عينه، بعد أن رسمَهُ أُسقفًا معاونًا لهُ على بلاد اللاّن. ويبدو ان اللاّن ثاروا ضد

البيزنطيّين سنة ٩٣٢ ، وطردوا الأُسقفَين الروميَّين واكليروسَهما. ثم عادت العلاقات الطيّبة بين اللآن والروم، فبعثَ هؤلاء إليهم مُرسَلِين آخرين، هَدوهم الى الإيمان المسيحيّ في منتصف القرن العاشر. وإن اللآن معروفون عند المؤرِّخين العرب باسم «الآس». وكذلك عند المؤرِّخين الجيورجيّين والأَرمن (١٥).

يُستنتَج مِمَّا تقدَّم أنَّ شاعرنا، إذ يُصنّف اللآن بين الشعوب المسيحيَّة، لا يمكن ان يكون قد عاش ونظمَ القصيدة الاولى من ديوانهِ إلّا بعدَ مطلع القرن العاشر الميلادي، وهو الزمن الذي اعتنقت فيهِ قبائل اللآن الدّين المسيحيّ.

أمّا الأبخاز او الأفخاز (**Abkhazes**) ، فهم أُمَّةٌ صغيرةٌ في غربيّ القوقاز، على البحر الأسود، تُطلِق على نفسِها اسم «أبس – وا». وهي تشغل المنطقة الواقعة بين سلسلة جبال القوقاز الرئيسَة والبحر، ونهر پسو (شمال كاكري) ومصبّ نهر إنكور في الجنوب.

وقد ذُكر الأبخاز في الأزمنة القديمة. ذكرَهم آريانُ باسم «أَبَسْكي» (**Ἀβάσκοι**)، وبلينوس باسم Abasgi. ويَروي بروكوبيوس (القرن الخامس الميلاديّ) أنّهم كانوا تحت سلطان اللاز (Lazes). وفي تلك الأيّام كان العبيد (الخصيان) يُجلبون الى القسطنطينيّة. وأَخضعَ يوستنيانوس أبخازيا، فدخل الأبخاز في المسيحيّة منذ ذاك العهد. وعاصمة الابخاز سوخوم او تسخوم.

في النصف الأوّل من القرن الثامن الميلاديّ غزا محمّد بن مروان الأَمويّ، او ابنهُ، بلاد الأبخاز. لكنَّهُ سرعانَ ما ارتدَّ عنها. وحوالي سنة ٨٠٠م نال الأبخاز استقلالهم بمعاونة الخَزَر. وقد تزوَّج الأمير ليون الثاني أميرةً من الخَزَر، واتَّخذَ لقب «الملك»، ونقل عاصمة ملكهِ الى كوتايس.

---

(١٥) Cfr. *DHGE, s. v. Alania.*

ويُقال إنَّ الأبخاز كانوا يؤدّون الجزية للعرب في عهد والي تفليس، إسحاق بن اسماعيل (حوالي سنة ٨٣٠ – ٨٥٣م)، مِمّا يدلُّ على أنَّهم كانوا ما زالوا في ذاك العهد مسيحيّين.

وكانت الحقبة ما بين سنتي ٨٥٠ و ٩٥٠ أزهر العُصور التي مرَّت بمملكة أبخازيا، اذ حكم ملوكُها، لا أبخازيا فقط، بل أيضًا منغوليا (إكريسي) وإيميريتيا وكارتليا، كما كانوا يتدخّلون في أُمور أرمينيا. وظلَّت الكرجيَّة منذ ذلك العهد لغةَ الطبقات المثقَّفة في أبخازيا.

وفي سنة ٩٧٨م إحتَلَّ بكراطُ الكَرْجِيُّ، ابن الأميرة الأبخازيّة كوراندخت، العرش الابخازيّ. وما وافت سنة ١٠١٠م حتّى كان قد وحَّد الأراضي الكرجيَّة جميعًا تحت سلطتهِ.

وظلَّ العرب يسمّون المملكة الكرجيَّة بالمملكة الأبخازيّة حتّى القرن الثالث عشر الميلاديّ، بل بعد ذلك في بعض الأحيان، على الرّغم من أنَّ بكراط كان يدين بنجاحهِ الاوّل للحقوق الوراثيّة التي تتمتع بها أُمُّهُ، وعلى الرّغم من أنَّهُ حتّى في اللقب الذي اتَّخذهُ متأخرًا، قد جعل رتبة «مَلِك أبخازيا» في المحلِّ الاوّل.

فمن المحتمل جدًّا اذًا أن يكون شاعرنا قد اتَّخذ كلمة أبخاز مرادِفَةً لكلمة «جيورجيّين»، او «جُرزان»، كما يسمّيهم العرب في المصادر القديمة. وإنَّ كُلاًّ من الشعبَين، الجيورجيّين والأبخاز، كان قد اعتنق المسيحيَّة منذ القرن السادس الميلادي على الاقلّ، وبقيَ في أحضانها حتى القرن العاشر وما بعدَهُ. فلا يَصحُّ أَن نستخلص من تاريخِهِ ايَّ دليلٍ على الزمن الذي عاش فيه شاعرنا[١٦].

أمّا البَشْنَاك او البَجاناك (Petchénègues)، فهم شعبٌ من أصلٍ تركيٍّ

---

(١٦) استقينا هذه المعلومات من دائرة المعارف الاسلاميّة، تحت مادّة «الابخاز».

يرجع الى القرون الوسطى. وقد رُسِم اسمُهُ في صُوَرٍ مختلفة. وتدلُّ جميع الظواهر على أنَّ البَشناك إفترقوا قديمًا عن إخوانهم الأتراك منذ أن كانوا في مهدهم البِدَائيّ بالتُركستان. ويُقال إنَّ إقليم «امبا – اورال – فولكا» كان أقدم موطنٍ لهم. ونزلوا هناك بالقرب من الخَزَر في الجنوب الغربيّ، والاوغوز في الجنوب الشرقيّ.

على أَنَّهُ منذ سنة ٨٦٠م تقريبًا بدأَ الاوغوز يمتدّون نحو الجنوب، ويدفعون أمامهم البَشناك من إقليم اورال. وحوالي نهاية القرن التاسع اتَّفق الاوغوز والخَزَر في ما بينهم، وطردوا الجانب الأكبر من البَشناك من موطنِهم القديم، حتّى إنَّ ابن فضلان لم يجد منهم في تلك البقاع حوالي سنة ٩٢٢م إلّا العدد القليل. وعندما فَرَّ البَشناك أمام الاوغوز، إصطدموا في طريقهم بالمَجَر القدماء، فساقوهم أمامهم الى «هُنغاريا» واحتلّوا بلادهم. فاحتلّوا الإقليم بين الطونة والدنيبر. وهذه الحادثة وقعت سنة ٨٨٩م. وانتهى الأمر بان امتدَّ شعب البَشناك من روسيا الجنوبيّة الى الكربات الشرقيّة، مُختَرِقًا بسّارابيا والبَغدان.

في خلال القرنَين العاشر والحادي عشر خرجوا من الكربات الشرقيّة، وهاجموا هُنغاريا عدّة مرّات. واحيانًا استقرّوا في بعض مقاطعاتها من غير حرب. وكانت جالياتهم لا تزال تستمتع في القرن الثالث عشر ببعض الامتيازات السياسيّة في هُنغاريا، ثم قضى عليها القومان.

اما مع روسيا فقد كانت علاقات البَشناك في أوّل الأمر سلميَّة. وكانوا أحيانًا يُحالفون الروس ضد بوزنطة وبلغاريا، كما حدث في عهد إيغور (Igor) سنة ٩٤١م. ومع هذا فكثيرًا ما كانوا يَشنُّون الغارات على بلاد الروس. فقد حاصروا مدينة كييف (Kiev) سنة ٩٦٨م. وفي سنة ٩٧١م ذبحوا الدوق الكبير سفياتوسلاف (Swjatoslaw) عند انسحابهِ من بلاد البلغار. وآخرُ غارةٍ شنّها البَشناك على الروس كانت سنة ١٠٣٤م.

وأخذ الاوغوز يتقدّمون في زحفهم (١٠٦٥م)، ويسوقون أمامهم البَشناك في اتّجاه الدانوب، ثم انثنوا بعد هذا الى شبه جزيرة البلقان.

اما مع بوزنطة فكان هناك في البدء حِلْف. لكنَّ البَشناك انضمّوا الى الروس في مهاجمة بوزنطة منذ سنة ٩٧٠م. واتّصلت الحرب بين البَشناك وبوزنطة منذ ذلك التاريخ الى ان هزمَهم ألكسيس الاوّل بالقرب من مصبّ نهر مارتزه سنة ١٠٩١م. وفي هذا المكان عينهِ هزمَهم مرَّةً أُخرى يوحنا الثاني هزيمةً منكَرة سنة ١١٢٢م. وانضمَّ فريقٌ مِمَّن بقيَ من البَشناك الى جيوش بوزنطة. امّا الفريق الآخر فقد سكن بلاد البلقان وخصوصًا بلغاريا (١٧).

أمّا بشأن الدين، فمن المعلوم ان العلاّمة نمث (Németh) نجح سنة ١٩٣١ في حلِّ نقوش كنزِ Nagy-Szent- Miklos, ورأى بوضوحٍ أنَّ الأواني الذهبيَّة والفضيَّة التي وُجِدت في ذلك الكنز كانت مُلكًا لأمير البَشناك «بوتاؤول جبان» الذي عاش حوالي سنة ٩٠٠ – ٩٢٠م. ووَجدَ في هذا الكنز حوضَين للتعميد، مِمّا جعلَهُ يستنتج أنَّ اميرَينِ من أمراءِ البَشناك إعتنقا المسيحيَّة في ذاك العهد.

امّا **الروس**، فان هدايتهم الى الدين المسيحيّ رسميًّا كانت سنة ٩٨٨م، عندما قرَّرَ أميرُهم فلادمير أن ينال سرَّ العماد في مياه نهر الدنيبر، هو وكبار قومهِ، على يد المرسلين البيزنطيّين الذين جاءُوهم من القسطنطينيّة. لا ريبَ أنَّ الأميرة اولغا كانت قد تنصّرت منذ سنة ٩٥٥م، وحصلت من الامبراطور الجرمانيّ اوتون الاول على ان يُرسِل أُسقفًا وكهنةً لهداية الشعب الروسيّ. لكنَّ ولدها سفياتوسلاف ما عتّم ان طردهم من أراضيه، اذ كان لم يزل متمسّكًا بالوثنيّة. وإنَّ حفيدها الأمير فلاديمير (٩٧٨ – ١٠١٥) هو الذي عاد فاعتنقَ الدين المسيحيّ، وفرض اعتناقَهُ على قومهِ، فاعتمدوا جميعًا بالمسيح سنة ٩٨٨م، كما قلنا.

---

(١٧) استقينا هذه المعلومات من دائرة المعارف الاسلاميّة، تحت مادة «بجاناك».

فيكون الشاعر اذاً قد كتبَ القصيدة الأُولى من ديوانهِ بعد سنة ٩٨٨م.

* **عاش شاعرنا بعد سنة ١٠٠٩م، وهي السنة التي أَمر فيها الحاكم بأمر الله بهدم كنيسة القيامة وقبر المسيح.**

فقد جاء في القصيدة ٦١/٢٤ أَنَّ قبر المسيح كان في عهد الشاعر خرابًا «دارسَ الطَّلَلِ»:

فيَ المسيحِ الذي كانَ الخلاصُ لنا بجِسمِهِ من ضريحٍ دارسِ الطَّلَلِ

يُخبرنا المؤرِّخ الملكيُّ المذكور يحيى بن سعيد الأنطاكي (١٨)، أَنَّ الحاكم بأمر الله، سنة **١٠٠٩م**، «سَجَّلَ الى الشام أيضًا، الى ياروخَ والي الرَّمْلة، بهدم كنيسة القيامة المقدَّسة وإزالة معالمها، وتقصّي قلعِ آثارِها المكرَّمة. فأَنفذَ ياروخ يوسفَ ابنَهُ، والحُسين ابنَ ظاهر الوزّان، وأَنفذَ معَهُ أبا الفوارس الضَّيف، واحتاطوا على ما فيها بالآلات. وأُنزِلَت بأَسرِها الى القَرار، إلّا ما تعذَّر هدمُهُ واستصعبَ قلعُهُ. وهُدِمَ الأُقرانيون Κράνιον، وكنيسة ماري قسطنطين، وسائر ما اشتملت عليهِ حدودُها. واستقصَوا إزالة الآثار المقدَّسة. **وجَهَدَ ابن أبي ظاهر في قلعِ المقبرةِ المقدَّسة ومحوِ أَثرِها. فَنَقَرَ أَكثرَها وقلعَهُ.** وكان ابتداء نقضِها يوم الثلاثاء لخمسٍ خلونَ من صفَر سنة اربع مائة هـ[٢٨ ايلول سنة **١٠٠٩م**].

فيكون أنَّ شاعرنا قد عاش وكتب قصيدتَهُ الحادية والستين سنة **١٠٠٩م**، او ما بعدَها.

* **عاصر شاعرنا الإضطهاد الذي شَنَّهُ الحاكم بأمر الله على المسيحيّين بين سنة ١٠٠٤ وسنة ١٠١٧م**

---

(١٨) *Op. cit.*, p. 282, 283, 297.

وقد أوردنا تفاصيل هذا الإضطهاد في حديثنا عن البيئة الدينيّة التي عاش فيها شاعرنا[١٩] . وأَثبتنا هناك أنَّ الإضطهاد بدأ سنة ١٠٠٤م ، حيثُ فرض الحاكم على المسيحيّين ، متى دخلوا الحمّامات العامّة ، ان يجعلوا في أعناقهم صلباناً زِنَةُ الواحدِ منها خمسةُ أرطال ، وأَنْ يُرسلوها متدلِّيَةً على صدورِهِم . وأَثبتنا أنَّ الإضطهاد زالَ او بدأ يخفُّ بدءًا من سنة ١٠١٧ . ولمّا تسلَّم الظاهر زمام الأُمور سنة ١٠٢١م منحَ المسيحيّين الحريَّة الدينيَّة ، وعقَد مع الروم سنة ١٠٢٧ معاهدةً سمحَ بموجبِها بترميمِ الأَماكن المقدَّسة ، على يد عُمَّالٍ وفنيّين من الروم . فجاءُوا ورمَّموا كنيسة القيامة ، وانتهوا من عملهم سنة ١٠٤٨ ، في عهد العاهل البيزنطي قسطنطين التاسع .

وإنَّ شاعرنا عاصر مآسيَ الإضطهاد الذي شَنَّهُ الحاكم بأمر الله ، الخليفة الفاطميُّ المنفصم الشخصيّة .

فإِنَّهُ يتحدَّث عن الحُكَّام الظالمين الذين يضطهدون المسيحيّين ، كما سبق وذكرنا[٢٠] ، «فلا يرحمون ولا يَرْثُون لِمَن قتَلوا» (٣٥/٢٤) ، ولا يُرضيهم سلب الأموال دون سفك الدم (٣٥/٢٦) ، ويضطرّون المسيحيّين الى التغرّب والهجرة (٢٩/٢٢ و٣١) ، ويستحلّون دماءَهم ، واذا دافعوا عن أنفسهم قتَلُوهم (٤٥/٥٥ – ٥٧) .

ويتحدَّث كذلك عن إلزام المسيحيّين بلبس الغِيار[٢١] ، من حمل صلبانٍ وشَدِّ الزنانير (٢٨/٢١ و٢٨) ، وارتداء «حلَّة الخضوع والنسك» (٣٩/١٥) ، والاكتفاء باللون الاسود ، في الثوب والعمامة والزنار على أقلّ تقدير (٣٣/٣ – ٤) ، وخلع كلّ

---

(١٩) راجع ص وما يليها من كتابنا هذا.

(٢٠) راجع ص من كتابنا هذا.

(٢١) راجع ص وما يليها من كتابنا هذا.

زينةٍ في الثياب والاستعاضة عنها «بثوب الإتّضاع وذُلِّهِ» (٥٢/٨ – ٩)، وحمل الصليب في الأعناق (٣٢/٢٥)، وإيثار التغرّب والهجرة على إنكار إيمانهم (٢٩/٢٢ – ٢٣)، والرحيل والإتّساع في طول البلاد وعرضها (٣٩/١٢)، والتّيهِ في البراري والقفار (٤٠/٢٨)، وتعريض البلاد للخراب بعد ان كانت عامرة (٦٩/١٢) الخ...

ولعلَّ في البيتَينِ التاليين (٢٥/٢٠–٢١) إشارةً خاطفةً الى الحاكم بأمر الله ذاتِه، اذ يتحدَّث الشاعر عن ملوك الروم ومناقبهم الحَسَنة، ويوازنُ بينهم وبين الحُكّام الظالمين الذين يحكمون بلاده بالظلم والجور، فيقول:

وأَصبحَ الناسُ بعدَ الخوفِ في دَعَةٍ   من السُّرورِ الذي أعطاهُ وَهَّابُ
لم يبقَ فيهم مليكٌ فِعْلُهُ سَمِجٌ   ولا تَحَكَّمَ حُكمَ الجورِ مُرتَابُ

ونحن نتساءَل: اذا كان شاعرنا قد عرف نهاية الإضطهاد سنة ١٠١٧، وبمَا أنّه سوف يَثبت لدينا[٢٢] أنَّهُ عاش في أقلّ تقدير حتى سنة ١٠٢٧، حيثُ نقلَ في أحد مقالاتهِ اللاهوتيّة إعترافًا بوحدانيّة الله، وضعَهُ إيليّا أُسقف نِصّيبين سنة ١٠٢٧، أفتراه شَهِدَ نِهاية أعمَالِ ترميم كنيسة القيامة المقدَّسة، التي تمَّت كما قلنا بين سنتَيْ ١٠٢٧ و١٠٤٨؟

يبدو لنا أَوَّلَ وهلةٍ، من بعض أبيات الديوان، أنَّ الروم كانوا، في عهد شاعرنا، ما زالوا يعملون في ترميم كنيسة القيامة وسائر المزارات، ولَمَّا ينتهوا من عملِهم.

يقول شاعرنا في إحدى قصائده (٢٤/٣–٧) إِنَّ ملوك الروم قامت «بتمجيد صِهيون»، اي بترميمها وتزيينها، تاركين السلاح لغيرهم، ومكتفين بالتدرّع بالصليب. لكنَّ الشاعر يراهم ينزلون، لا في داخلِ الكنيسة، بل «على أبوابها، بفنائِها» فيتباركون

---

(٢٢) راجع ص ١٤٣ من كتابنا هذا.

بلمس عمودها. ومن هناك يعودون الى بلادهم بأمل العودةِ الى زيارتها مرة أخرى، وهذا نَصُّ الأبيات:

قامَت مُلوكُ الرّومِ في تمجيدِها مُتدرِّعينَ الصبرَ تحتَ بُنودِها
تركوا الصفائحَ والقِسيَّ لغيرِهِمْ وتقلّدوا صلبانَها بحُدودِها
نزلوا على أبوابها بِفِنائِها فتباركوا وتلمَّسوا بعَمودِها
وترحَّلوا منها الى أوطانِهِمْ مُتَرجّيين الوصلَ بعدَ صُدودِها

فلو كانت كنيسة صِهيون قد تمَّ ترميمُها في الزمن الذي كتب فيه الشاعر قصيدتَهُ، لماذا يكتفي الزوّارُ الرومُ بالنزولِ فقط «على أبوابها، بفنائِها»، اي في ساحتِها؟ ولماذا يترجّون «الوصلَ بعدَ صُدودِها»، وكأنَّ بعضًا من الحكّام او القائمين عليها قد صدّهم عنها؟

هذه الإشارات تجعلنا نعتقد أنَّ القصيدة ٢٤ كُتِبَت في زمنٍ لم يكن فيهِ ترميم كنيسة القيامة وكنيسة صِهيون وسائر المزارات قد تمَّ على يد «ملوك الروم» ومهندسيهم وعُمّالهم، اي قبل سنة ١٠٤٨.

لكنَّنا من جهةٍ أُخرى نرى الشاعر يتحدّث في مواضعَ عدّةٍ من ديوانهِ عن «حُلول النور» على قبر المسيح كلَّ عام، يوم «سبت النور» (١٣/٧ و٨ و١٣)، وكأنَّها حفلةٌ ما زالت تُقامُ كلَّ سنة في زمانهِ (١٨/٢٦ و٧٢/٤٧ و١٢/٣٠ – ٣٢). على أنَّنا لا نستطيع ان نستخلص من هذه الأبيات نتيجةً حاسمةً ثابتة. فلعلَّ كنيسة القيامة قد ترمَّمت بمَا يكفي لكي تستطيع ان تحتفل «بحلول النور» يوم السبت العظيم، او أنَّ الشاعر يردّد صدى حفلات السنين الغابرة. والله أعلم.

*** عاش شاعرنا حتى ما بعد سنة ١٠٢٧م، بدليل أنَّهُ نقل صورة إيمَانٍ في وحدانيّة الله وضعَها في غضون السنة المذكورة إيليّا أُسقف نِصّيبين.**

إنَّ لشاعرنا مقالاً «في اعتقاد النصارى الارثوذكصيَّة، ونفي التُّهمةِ القبيحة التي يرميهم بها أضدادُهم بغير حق، في وحدانيّة الخالق جلَّ اسمُهُ».

هذا المقال هو بلا ريب من وضع شاعرنا سليمان الغزّي، بشهادة أغلب المخطوطات، كما سنرى ذلك في تحقيقنا نصَّ المقال (راجع الجزء الثالث من هذا الكتاب).

والمقال يتضمّن قسمين: قسمًا في وحدانيَّة الله، وقسمًا في تثليث أَقانيمهِ. وإنَّ كِلا القسمَين مستوحى من نصوص متشابهة، لإيليَّا أُسقف نِصِّيبين (٩٧٥ – ١٠٤٦)، ولا سيَّمَا القسم الاول في التوحيد، فهو منقولٌ حرفيًّا، كما سنبيّن ذلك في ما يلي، من نصّ اعتقاد النصارى في التوحيد والتثليث، الذي كتبَهُ إيليَّا أُسقف نِصِّيبين سنة ١٠٢٧م، وقدَّمَهُ للوزير أبي القاسم حُسَين بن عليٍّ المغربيّ، خلال المجلس الخامس من المجالس التي جمعت الاسقف والوزير.

وإنَّنا نورد في ما يلي على حقلَين متوازيَين، نصَّ إيليَّا أُسقف نِصِّيبين، نقلاً عن مخطوط المكتبة المارونية بحلب رقم ٢٥٨ (ورقة ٣٦ جـ الى ٣٧ جـ)، والى يسارهِ نصّ سليمان الغزّي، نقلاً عن مخطوط مكتبة الآباء البولسيين بحريصا رقم ٤٨ (ورقة ١١٠ جـ الى ١١١ جـ).

نصّ إيليَّا النِصِّيبينيّ

يقول إِليَّا مطران نَصِّيبين:
إنّا نؤمن نحنُ معشرَ النصارى الموحِّدين
بربٍّ واحد، لا إلهَ إلَّا هو وحدَهُ،
لا شريكَ لهُ في الازليَّة،
ولا مثيلَ في الذاتيَّة

نصّ سليمان الغزيّ

أَقولُ أَنا المِسكينَ الحقير:
إنّا نحنُ معشَر النصارى الملكيَّة
نعتقدُ إلهًا واحدًا
لا شريكَ لهُ في الازليَّة،
ولا نظيرَ في الربوبيَّة،

ولا نظيرَ في الربوبيَّة	ولا ضِدَّ لهُ في الذاتيَّة
ولا صاحِبَ يُعاوِنهُ	
ولا ضدَّ يُقاومُهُ	
ولا ندَّ يُنازِعُهُ.	
وأَنَّهُ غير ذي جسمٍ ،	وأَنَّهُ غيرُ ذي جسمٍ ،
وغيرُ مركَّبٍ وغيرُ محسوس ،	وغيرُ مركَّبٍ ولا مَحسوس ،
وغيرُ متبعِّضٍ وغيرُ مُستحيل.	وغيرُ متبعِّضٍ ولا مُستحيل
لا يَشغلُ حيِّزًا	جوهرٌ، لا كالجواهرِ التي تشغلُ حيِّزًا
ولا يَقبل عَـرَضًا ،	ولا يَقبل عَـرَضًا.
ولا يحويهِ مكان ،	لا يَحويهِ المكان ،
ولا يحصرُهُ زمان.	ولا يحصرُهُ الزمان.
قديمٌ بلا ابتداء ،	قديمٌ بلا ابتداء ،
باقٍ بلا انتهاء.	باقٍ بلا انتهاء.
خفيٌّ في ذاتِه ،	خفيٌّ لِلطافَتِه ،
ظاهرٌ في افعالِه.	ظاهرٌ بمُعجزاتِ قدرتِه.
منفردٌ بالقدرةِ والكمال ،	منفردٌ بالعظمةِ والجلال ،
متوحِّدٌ بالعظمةِ والجلال.	متوحِّدٌ بالعِزَّةِ والكمال.
معدنُ النِعَم	مُعطي النِعمة ،
وينبوعُ الحِكَم.	مُفَوِّضُ الحِكمة.
مُحدِثُ كلِّ شيءٍ من لا شيء	مُحدِثُ كلِّ شيءٍ من لا شيء ،

ومُنشيءُ كلِّ الموجوداتِ من غيرِ
مادَّة.
صانع الخلائقِ بأمرِهِ،
ومُكوِّنُ البرايا بمشيئتِهِ.
عالمُ الأُمورِ قبلَ كونِها،
وعارفُ السرائرِ قبلَ إضمارِها.

مُنشِيءُ الموجوداتِ من غيرِ مادَّة.
عالمُ الأُمورِ قبلَ كونِها،
والسرائرِ قبلَ إظهارِها.
خالقُ الخَلقِ بكلمتِهِ.

حيٌّ لا يموت،
ثابتٌ لا يزول،
قويٌّ لا يَحول،
عادلٌ لا يجور،
عالمٌ لا يجهل.

حيٌّ لا يموت،
دائمٌ لا يزول،
قويٌّ لا يحول،
عادلٌ لا يجور.
عالمٌ لا يجهل،
حليمٌ لا يَعجَل،

جَوَّادٌ لا يَبخل،
قادرٌ لا يَعجز.
قريبٌ لكلِّ أحد،
بعيدٌ من كلِّ أحد.
مُجيبٌ من يَدعوهُ
مُغيثٌ من يَرجوهُ.
كافٍ من توكَّل عليهِ،
ملجأٌ من التَجأَ إليهِ.

جَوَّادٌ لا يَبخل،
قادرٌ لا يعجز.
قريبٌ من كلِّ بعيد،
مُجيبٌ من يدعوهُ،
مُغيثٌ من يرجوهُ.
كافٍ من يتوكَّل عليهِ،
مُجيرٌ من استجارَ بهِ والتجأَ اليهِ.

مُديمُ النِعمِ اذا قوبِلت بالشُكر،	مُديم النِعم اذا قوبِلت بالشُكر،
ومُزيلُها اذا قوبِلت بالكُفر.	ومُزيلُها اذا قوبِلت بالكُفر.
مُعينُ الصالحين،	مُعينُ الصالحين،
مُحِبُّ الطائعين،	
عدوُّ المعاندين،	
قابلُ التائبين،	قابلُ التائبين،
غِياثُ المستغيثين.	غِياثُ المستغيثين، غاية الطالبين.
إلٰهٌ رحيم،	
ربٌّ كريم،	
خالقٌ حكيم.	
خلقَ الدنيا لمَّا شاء	خلقَ العالم كما شاء،
ويُفنيها اذا شاءَ وكما يشاء.	ويُفنيهم اذا شاء،
ثم يأذنُ بالبعثِ والنُشور،	اذا أَمرَ بالبعثِ والنُشور،
ويُحيي مَنْ في القُبور.	وقيامةِ مَنْ في القبور،
ويُجازي الأخيار بإيصالهم الى النعيم،	ليُجازيَ الأحياءَ بالنعيم،
والأشرارَ بتخليدِهم في الجحيم.	والأشرارَ بتخليدِ الجحيم.
إلٰهٌ واحد،	إلٰهٌ واحد،
ربٌّ واحد،	وربٌّ واحد،
معبودٌ واحد.	ومعبودٌ واحد.
لا إلهَ قبلَهُ ولا بعدَه،	لا إلٰهَ قبلَه، ولا إلٰهَ بعدَه،
ولا خالقَ إلّا هو،	

ولا ربَّ غيرَه ،
ولا معبودَ سِواه. ولا معبودَ غيرَه.
لهُ السُبحُ في السماواتِ والأرض ،
الآن وكلَّ أوانٍ والى دهر الداهرين ، آمين.

من هذه المقارنة يتبيَّن بوضوحٍ أنَّ سليمان الغزّي قد نَقَلَ نصَّ اعتقادِهِ حرفيًّا ، او يكاد ، عن إيليَّا أُسقف نِصّيبين. كما نَقَلَ عنهُ ، في وقتٍ لاحق ، حولَ سنة ١٠٥٩ م ، المطران داود المارونيّ في «كتاب الهدى» (٢٣) ، او بالأحرى في الجزء الاوّل منهُ ، المدعوّ «كتاب الكمال» (٢٤) ، وهو مجموعة نصوصٍ عقائديّةٍ وقانونيّةٍ ، أقحمَ فيها جامعُها نصَّ إيمَان إيليَّا النِصّيبينيّ في التوحيد(٢٥) ، تمامًا كما فعل سليمان الغزّي.

نستنتج مِمَّا اوردنا أنَّ شاعرنا سليمان الغزّي كان لا يزال حيًّا يُرزَق وكاتبًا نشيطًا سنة ١٠٢٧م ، وما بعدَها بقليلٍ ، اي في فترةٍ من الزمن كافيةٍ لكي يَبلُغَهُ نصُّ إيليَّا النِصّيبينيّ ، عِلْمًا بأَنَّهُ لا يجوز افتراضُ الرأي المعاكس ، والقولُ بأنَّ إيليَّا النِصّيبينيّ هو الذي نَقلَ عن سليمان الغزّي ، لأنَّ إيليَّا النِصّيبينيّ يُعرّفُنا بتفاصيل الحوار بينَهُ وبين الوزير المغربيّ ، وكيف أنَّ الوزير طلب منهُ كتابة نصّ الإيمَان هذا ، وكيف عاد إيليَّا الى دار

(٢٣) Cfr. PIERRE FAHED, *Kitāb al-Hudā ou Livre de la Direction. Code maronite du Haut Moyen-Age. Traduction du syriaque en Arabe par l'Evêque maronite David l'an 1059,* Alep 1935. - G. GRAF, *Maronitische Nomokanon « Buch der rechten Leitung »,* dans *Oriens Christianus* 33 (1936), p. 212-232.

(٢٤) ANTOINE JOUBEIR, *Les divers titres de Kitāb al-Hudā,* dans *Orient. Christ. Period.* 38 (1972), p. 408-429 ; *Kitāb al-Hudā. Essai,* Jounieh (Liban) 1974. - SAMIR KHALIL, *Kitāb al-Hudā, Kitāb al-Kamāl et Kitāb an-Namūs,* dans *Orient. Christ. Period.* 42 (1976), p. 207-216.

(٢٥) SAMIR KHALIL, *L'exposé sur la Trinité du Kitāb al-Kamāl. Edition critique,* dans *Parole de l'Orient,* vol. VI et VII (1975-1976), p. 257-279, en particulier p. 266, note 37.

اسقفيّتِهِ وكتبَهُ، وكيف وفي أيِّ يومٍ بالتدقيق قدَّمَهُ للوزير، وماذا كان جوابُ الوزير عنهُ. جميعُ هذه التفصيلات تُثبِتُ أنَّ النصَّ من وضعِ إيليَّا النِّصِّيبينيّ، فضلاً عن أُسلوبِهِ في الكتابة، وتعمُّقِهِ في مبادئ الفلسفة، مِمَّا لا يتناسب مع ما نَعرِفُهُ من أُسلوب سليمان الغزّيّ وإنشائِهِ.

كلُّ هذا يَجعلُنا نَجزم بأَنَّ شاعرنا سليمان الغزّي كان لا يزال على قيد الحياة سنة ١٠٢٧م، وبعدَها أيضًا بقليل.

* * *

(ج) الخلاصة:

بعد كلّ ما أوردنا من الادلّة والقرائن، نستطيع ان نحدّد الآن على الوجه التالي، وبوجه التقريب، الزمن الذي عاش فيه شاعرنا سليمان الغزّي وكتب مقالاتِهِ ونظم قصائدَهُ:

١) نظم شاعرنا القصيدة التاسعة والستّين من ديوانهِ حول سنة ٩٦٦م، وهي السنة التي يقول فيها الشاعر إن كنيسة صِهيون بالقدس الشريف كان الكفّار يعملون فيها النهب والدّمار.

٢) ونظم الشاعر القصيدة الأُولى من ديوانهِ بعد سنة ٩٨٨م، وهي سنة اهتداء الشعب الروسي الى الإيمان بالمسيح.

٣) وعاصر شاعرنا الإضطهاد الدينيَّ الذي شنَّهُ الحاكم بأمر الله، الخليفة الفاطميّ، على المسيحيّين بين سنتي ١٠٠٤ و١٠١٧ للميلاد، وشهد على الأخصّ هدم قبر المسيح وقلع آثاره سنة ١٠٠٩م.

٤) وكان شاعرنا لا يزال على قيد الحياة حتّى سنة ١٠٢٧م، في اقلّ تقدير، وهي

السنة التي وضع فيها إيليَّا أُسقف نِصِّيبين صورة اعتقادهِ بوحدانيّة الله وتثليث أقانيمهِ، فنقلَها عنهُ شاعرنا الغزّي.

هذا كلُّ ما نستطيع ان نُثبتهُ في الوقت الحاضر عن الزمن الذي عاش فيه شاعرنا. فنقول بنوع الإجمال إنّهُ وُلِدَ في منتصف القرن العاشر الميلادي، وتوفّي أُسقفًا، وقد تجاوز الثمانين من العمر، في الثلث الأوَّل من القرن الحادي عشر.

ولعلَّ مزيدًا من الأبحاث في تاريخ أساقفة غزّة وضواحيها يؤدّي بنا يومًا الى تضييق فجوة التأرجح في تحديد زمان شاعرنا.

الفصل السابع

مؤلّفات سليمان الغزّي النثريّة

إنَّ شاعرنا ، في قصيدتهِ الثالثة والسبعين (١ – ٤) ، يذكر أنّهُ وضع مؤلّفاتٍ شعريَّةً ونثريَّة ، فيقول :

كشفتُ للناسِ حالاً كان مكتومَا   وما خَصَصْتُ بقولي منهُمُ قومَا
أَوضحتُ بالحقّ ما قالت شريعتُهُ   مُسَطَّرًا في بياضِ الصُحْفِ مرقومَا
لكنْ شرحتُ لِبيعاتِ المسيحِ بها   شرحًا فيَ العلمِ منثورًا ومنظومَا
يُصَدِّقُ اللهَ مَنْ أمسى يُصَدِّقُني   وَمَنْ يُكَذِّبُ قولي كانَ محرومَا

وفي القصيدة الثانية والعشرين (البيت ٣٨) يقول متحدّثًا عن نفسِه ومخاطبًا رعيَّتَهُ :

لِتنتَفِعوا منهُ بقولٍ مُهَذَّبٍ   خبيرٍ بمَا يَتلوهُ بالنظمِ والنَّثْرِ

فقد ثبت اذًا من قول شاعرنا أنَّ لهُ ، فضلاً عن ديوانهِ الشعريّ ، مؤلَّفاتٍ نثريَّةً ذاتَ طابعٍ دينيٍّ ، «شرحَ فيها لبيعاتِ المسيح شرحًا في العِلْم» ، اي في عِلم الدين . واستنادًا الى هذا القول ، أخذنا نبحث عن تلك المؤلّفات النثريّة ، الى ان وجدناها ، وحقَّقناها على أقدم المخطوطات ، وكرَّسنا لنشرها وشرحها الجزء الثالث من مؤلَّفنا هذا ، حيث يجد القارئ المعلومات اللازمة كلَّها بإسهاب . وإنّما نكتفي هنا بإيضاحٍ وجيز عنها ، تتمَّةً لِمَا أوردناهُ من ذكر مصادر سيرة الشاعر ، ووصف بيئتِهِ ، والتعرُّف الى شخصيَّتِهِ وأدبهِ ، فنقول :

اولاً – لائحة المؤلَّفات النثريَّة

عثرنا لمؤلِّفنا حتى الآن، فضلاً عن ديوانهِ الشعريّ، على المؤلّفات النثريّة التالية:

(آ) تِسع مقالات، هذه عناوينها بموجب ترتيبها:

١) ردّ على المخالفين الأمانة المستقيمة الارثوذكسيّة.

٢) في معنى اعتقاد النصارى الارثوذكسيّة في وحدانيّة الخالق، ونفي التهمة القبيحة التي يرميهم بها أضدادهم بغير حقّ.

٣) في الصليب.

٤) في أنَّ الإنسان هو العالم الأصغر.

٥) في فضل الجديدة على العتيقة.

٦) في معنى إيمان النصارى الارثوذكسيّة بالهٍ واحدٍ.

٧) شهاداتٌ من أقوال الأنبياء.

٨) في تأنّس كلمة الله.

(ب) ثلاثة ميامر، اي مقالات مختصرة.

(ج) سؤالات وأجوبة، وعددها ثلاثة.

(د) أدعية. وعددها خمسة.

(هـ) تحميد واحد.

ثانيًا – المخطوطات التي نقلت الينا المؤلفات النثريَّة

ان المخطوطات التي نقلت الينا مؤلَّفات سليمان الغزّي النثريّة هي أقلُّ عددًا من مخطوطات ديوانهِ، لكنَّها أقدمُ عهدًا منها. فمخطوطات الديوان الشعريّ تناهز الأربعين، بينما مخطوطات المؤلَّفات النثريَّة لا تبلغ العشرة. وبينما لا ترتقي أقدم مخطوطات الديوان الى ما قبل القرن الخامس عشر او السادس عشر، ترتقي أقدم مخطوطات المؤلَّفات النثريّة الى القرن الثاني عشر والثالث عشر، وبعضها نُسِخَ سنة ١١١٦ للميلاد، اي بعد وفاة المؤلِّف بأقلّ من قرن.

ان أقدم مخطوطٍ نقل الينا «مجموعةً» من تآليف سليمان الغزّي النثريَّة هو المخطوط السينائيّ العربيّ رقم ١١، وقد نُسِخَ في دير القديسة كاترينا بجبل سيناء سنة ١١١٦م. وفيه اربع مقالات لشاعرنا، وسؤالٌ واحد. لكن هذه المجموعة منسوبة «لسليمان بن بصيله».

وثاني أقدم مخطوط هو المخطوط السينائيّ العربيّ رقم ٥٦١، من القرن الثالث عشر. وهو يتكوّن في الواقع من عدة مخطوطات، وجدَها احد رهبان جبل سيناء سنة ١٤٦٩م اوراقًا وكراساتٍ متناثرة، فشدَّها وجلَّدها. وهو يتضمَّن عدة مقالات «لسليمان بن بصيله رحمَهُ الله ورضيَ عنهُ».

وثالث أقدم مخطوط هو المخطوط العربيّ رقم ٣٠ من المكتبة البودليّة في اكسفورد، نُسِخَ في القرن الثالث عشر. وفيهِ مقالان لشاعرنا فقط: الاول «في اعتقاد النصارى الارثوذكسيّة» ويُنسَب الى «سليمان» دون ذكر لقبهِ، باستعمال هذه العبارة: «من قول سليمان: أقول أنا سليمان المسكين الخ». والثاني «في تأنّس كلمة الله»، أوردهُ الناسخ دون ذكر اسم المؤلِّف.

ثم ننتقل، دون رابطٍ او وصل، الى القرن السادس عشر، فنجد مخطوط مكتبة

الآباء البولسيّين بحريصا رقم ٤٨ ، وفيهِ أربع مقالات لشاعرنا ، تحت اسم «سليمان بن سليمان بن الحسن الغزّي».

ثم يأتي مخطوط مكتبة دير المخلص قرب صيدا رقم ١٨٠٧ ، وقد نُسِخَ بعضُهُ في أواسط القرن السادس عشر، وبعضُهُ في أواسط القرن السابع عشر. وهو يتضمّن «كِتاب» شاعرنا ، اي مجموعة آثاره، باسم «سليمان بن الغزّي».

ثم يأتي مخطوط مكتبة القبر المقدس رقم ١٠١ ، وقد نُسِخَ في القرن السابع عشر، وهو يتضمّن مجموعةً أُخرى لشاعرنا ، تحت هذا العنوان : «مسائل وأجوبة من ديوان الغزّي. وكان اسمه سليمان. وكان مطران غزّة. رضيَ الله تعالى عنهُ».

ثم يأتي المخطوط رقم ١٢٣ من مكتبة دير القدّيس يوحنا الصابغ بالشوير، وقد نُسِخَ في أوائل القرن الثامن عشر. وهو يتضمَّن «مجموعة» تآليف شاعرنا النثريّة ، تحت هذا العنوان : «من قول سليمان بن حسن الغزّي».

وهناك مخطوطاتٌ عديدةٌ أُخرى فُقِدَت ، فلم نستطع إلّا ذكرها ، دون الافادة منها.

ثالثًا – المعلومات الإضافيّة المستقاة من المؤلَّفات النثريَّة

ماذا تتضمَّن المؤلَّفات النثريَّة ، والمخطوطات التي نقلتها لنا ، من معلوماتٍ إضافيّة عن سيرة شاعرنا ونشاطهِ الأدبيّ؟ نختصر تلك المعلومات بما يلي :

١) مِمّا لا شكَّ فيهِ أَنَّ المقالات المنسوبة في أقدم المخطوطات الى «سليمان بن بصيله» هي من مؤلَّفات مَنْ تُسَمّيهِ المخطوطات الأحدث عهدًا «سليمان بن حسن الغزّي» ، او «سليمان بن سليمان بن حسن الغزّي» . فالمؤلِّف واحدٌ ، لأنَّ مضمون المقالات هو حرفيًّا عينه في جميع المخطوطات ، ولأنَّهُ من السهل اكتشافُ وجهات شَبَهٍ عديدة بين معاني الديوان وتعابيره من جهة ، ومعاني تلك المؤلَّفات النثريَّة وتعابيرها من جهةٍ أخرى.

٢) إنَّ المؤلَّفات النثريَّة تفيدنا بأنَّهُ كان في الحقيقة لشاعرنا اسمان : سليمان بن بصيله ، وسليمان بن حسن الغزّي ، او سليمان بن سليمان بن حسن الغزّي. وليس في هذا أيَّة غرابة ، كما رأينا.

٣) إنَّ مخطوطَ القبر المقدّس رقم ١٠١ يزوّدنا بمعلومةٍ إضافيّة ، اذ يُفيدنا بأنَّ شاعرنا كان «مطرانًا على غزّة». ولمّا كان المخطوط قد نُسِخَ في القُدس الشريف ، فإنَّ تعليقهُ الإضافيَّ هذا يستحقّ الإعتبار ، اذ يعكس ولا شكَّ تقليدًا متوارثًا في الأوساط الفلسطينيّة المطّلعة أكثر من سواها.

٤) إنَّ مؤلَّفات شاعرنا النثريّة تظهر لنا مدى ثقافتِهِ الدينيّة. فهو رجلٌ «لاهوتيّ» ، متمرّسٌ بعلم الكلام ، وفيلسوفٌ تقليديّ ، ومؤرّخٌ كنسيّ ، الى جانب كونهِ شاعرًا.

٥) إنَّ المؤلَّفات النثريَّة التي وضعَها شاعرنا تُظهر لنا ارتباطَهُ «بمعلّميهِ» في علوم الدين ، من فلسفةٍ ولاهوتٍ وتاريخٍ كنسيّ ، والمصادر التي استقى منها معلوماتِهِ. وفي طليعة معلّميهِ يجب ذكر القدّيس يوحنا الدمشقيّ ، وثاوذورس أبي قُرَّة أُسقف حرّان. كما أَنَّهُ نقلَ ، كما رأينا ، صورة إيمانٍ وضعَها سنة ١٠٢٧م إيليًّا أُسقف نِصِّيبين.

٦) وفي ما سوى ذلك لا تتضمَّن مؤلَّفات شاعرنا النثريَّة أيَّة معلوماتٍ شخصيّة عن سيرتِهِ ونشاطِهِ الأدبيّ. ولولا ذكر اسمهِ صراحةً في المخطوطات لصعُبت على الناقد نسبتُها إليهِ.

القسم الثالث

ديوانُ الشِّعر

الفصل الثامن

مخطوطاتُ الديوان

إنَّ ديوان سليمان الغزّي بلغَنا في عددٍ كبيرٍ من المخطوطات، يتجاوز الأربعين. لكنَّها في أغلبها حديثة العهد، وأقدمُها لا يرتقي الى أبعدَ من القرن الخامس عشر، بينما لاقت مقالاتهُ النثريّة حظًّا أوفر، فبلغنا بعض نُسَخِها في مخطوطاتٍ من اوائل القرن الثاني عشر للميلاد.

لقد حاولنا ان نطَّلع على أكبر عددٍ ممكنٍ من المخطوطات المبعثرة في مكتبات العالم ومجموعات بعض الأفراد. لكنَّنا في تحقيق نصّ الديوان، إكتفَينا بمقارنة عشرة مخطوطاتٍ من أقدمِ المخطوطات وأوضحِها ورأينا أنَّ هذا العدد من المخطوطات يكفي ويزيد في تحقيق الهدف الذي توخّيناه. وتبيَّن لنا أنَّ بقيّة المخطوطات لن تأتينا بأيَّة فائدةٍ تُذكَر، وأنَّ ذكر فوارقها لن يترتَّب عليهِ سوى تضخيم حجم الحواشي، لا سيَّمَا وأنَّ كلمة الفصل في تحقيق النصوص تبقى للوزن.

وإنّنا نورد في ما يلي اولاً وصف المخطوطات التي استعنَّا بها في تحقيق النصّ، مع الإشارة الى رموزها. ثانيًا وصف المخطوطات التي اطَّلعنا عليها شخصيًّا. ولكنَّنا لم نستعملها في تحقيق النصّ. ثالثًا لائحة المخطوطات التي بلغَتنا معلوماتٌ عنها، لكنَّنا لم نطّلع عليها شخصيًّا، ولا استعملناها بالتالي في تحقيق النصّ.

اولاً – وصف المخطوطات التي استعملناها لتحقيق النصّ وذكر رموزها :

١) ب = المخطوط رقم ٢٧٩ من المكتبة الشرقيّة للآباء اليسوعيّين ببيروت. هو أقدم مخطوطات ديوان سليمان الغزّي ، اذ ينسبهُ الأب شيخو الى القرن الخامس عشر ، في كتابه «شعراء النصرانية بعد الاسلام» [١] . ولعلَّ في ذلك بعض المبالغة. يتضمّن المخطوط ٦٠ قصيدة فقط من ديوان شاعرنا ، يتبع في ترتيبها ما جرى عليه ايضًا المخطوط ت ، اي الرقم ٢٨٠ من المكتبة الشرقيّة. المخطوط ناقص من أوَّلِهِ ومن آخرِه ، يبدأُ (٢ جـ) بالبيت الأوَّل من القصيدة الثانية والأربعين ، وينتهي (٨٩ظ) بالبيت ١٧ من القصيدة التاسعة والأربعين. ومن الواضح أنَّ المخطوطين ب وت ينتميان الى أُسرةٍ واحدة. فقد نُقِلا ولا شكَّ عن مخطوطٍ أصليٍّ واحد ، يختلف فيهِ ترتيبُ القصائد عن سائر المخطوطات. يبلغ عدد الأوراق المتبقّية من هذا المخطوط ٨٩ ورقة. التجليد جديد. عدد الأسطر في كل صفحة ١٤ . وقد استعنّا كثيرًا بهذا المخطوط ، لِقِدَمِهِ وجمَال خطّهِ. واننا نشير اليه بحرف ب.

٢) ل = المخطوط رقم ٨٧٤ من المتحف الأسيويّ في لِنِنْغراد. هو ثاني أقدم مخطوط لديوان سليمان الغزّي ، اذ إنَّهُ نُسِخ سنة ١٥٥٧م ، كما تشهد بذلك الحاشية التالية في الصفحة الأخيرة منهُ : «وكان النجازُ من نسخةِ هذا الكتاب المبارك عصرية نهار السبت ثالث عشر شهر إشباط من شهور سنة سبعة آلاف وخمسة وستين لأبينا آدم [=١٥٥٧م] ... وهو بيد... بولص بن الخوري عيسى بن المرحوم موسى بن حاتم ، الحمصيّ الأصل ، الملكيّ المذهب ...» .

يتألَّف هذا المخطوط من ١٦٧ ورقة ، من القياس الكبير. يشغل ديوان سليمان الغزّي

---

(١) ص ٤٠١

الجزء الأوّل من المخطوط ، اي من ورقة ١ ظ الى ورقة ٩٠جـ. اما الجزء الثاني ، اي من ورقة ٩٠ظ الى ١٦٦جـ، فيتضمّن كتاب «دفع الهمّ» لإيليّا النِصّيبيني.

في ديوان سليمان الغزّي ، كما تضمَّنهُ هذا المخطوط ، ٦٩ قصيدةً فقط ، بحسب الترتيب المألوف. لكنَّ المخطوط تنقصهُ اوراقٌ عِدّة. وهو مجلَّدٌ تجليدًا حديثًا ، في ترتيبٍ خاطئ ، فاضطررنا الى إعادة ترتيب الأوراق بخلاف ترقيمها الحاليّ.

والى هذا المخطوط يشير عيسى اسكندر المعلوف اذ يقول عن ديوان سليمان الغزّي : «وقد رأيتُ منه نسخةً بحلب كُتِبَت بيد بولس بن الخوري عيسى بن موسى بن الحاتم الحمصيّ الملكيّ سنة ١٥٥٧م ، وهي كبيرة الحجم»(٢).

ومن حلب انتقل هذا المخطوط الى مكتبة البطريرك الأنطاكيّ للروم الارثوذكس غريغوريوس الرابع ، الذي أهداهُ ، مع عددٍ من المخطوطات الأُخرى الثمينة ، الى القيصر الروسيّ ، فدخل في مجموعة مخطوطات المتحف الاسيوي(٣).

٣) ق = المخطوط رقم ٥٤ من مكتبة القبر المقدَّس بالقُدس الشريف. هو دون ريبٍ من أصحِّ المخطوطات التي عرفناها الى اليوم من ديوان سليمان الغزّي واكثرها شمولاً. وقد عُنِي صديقُنا الاب جان ماري مانيان (J. -M. Magnin) ، من الآباء البيض ، باستحصال نسخةٍ ميكروفيلميّةٍ منهُ لنا. فلهُ منّا جزيل الشكر. يقع المخطوط في ١٠٤ ورقات. وهو كاملٌ من أوَّلِهِ الى آخرِهِ. ويتضمّن ٧٩ قصيدة ، اي بزيادة قصيدتين عن أكمل مخطوط يأتي بعدَهُ ، وهو المخطوط رقم ١٤٣٨ من المكتبة المارونيّة بحلب (ح). في كلّ صفحة ١٦ سطرًا. ويتبع في ترتيب القصائد الترتيب المألوف ، المغاير للترتيب الذي سارت عليه المخطوطتان ب و ت. خطُّهُ جميلٌ جدًّا ، ونَصُّهُ واضحٌ وصحيحٌ أكثر من

---

(٢) مجلة النعمة ، سنة ١٩١٠ ، ص ٦٢٥.

(٣) مجلة المشرق سنة ١٩٢٥ ، ص ٦٨١.

سواهُ. وقد نُسِخَ سنة ١٦٩٠. فقد ورد في خاتمتهِ (١٠٢ط): «كَمَّلَ الكتابَ، تكاملت أبدًا السرور لصاحبهِ، وعفى الالهُ بفضلهِ و بجودهِ عن كاتبهِ بيده الفانية، المفتقر لرحمة ربّهِ المجيب، ابراهيم ابن الحاج ميخائيل ابن ابراهيم بن شبيب، رحمهُ الله». ثم في ١٠٣ جـ هذه الحاشية: «تَمَّ مصحف ديوان الحكيم سليمان ابن حسن الغزّي، تغمّدهُ الله بالرحمة والرضوان، وغفر الله لكاتبهِ ومستكتبهِ وقارئهِ وسامعهِ، آمين. وذلك في سنة سبعة آلاف ومائتين لأبينا آدم، عليه أفضل السلام، الموافق لتجسّد سيدنا المسيح الف وستمائة وتسعين. أَحسنَ اللهُ تعالى العاقبة الى خير، بشفاعة سيدة البشر الثاوطوكس (٤)، آمين، اللهمَّ آمين. والسبح للهِ دائمًا» (٥).

٤) **ج = المخطوط رقم ٢٧٨ من المكتبة الشرقيّة للآباء اليسوعيّين ببيروت**. يحتوي على ١٥٢ صفحة، خُصِّصَت منها في مطلع المخطوط ٩٧ صفحةً لديوان شاعرنا. على انها لم تتضمَّن سوى ٤١ قصيدة منتقاة، مع الحفاظ على ترتيب القصائد، كما ورد في سائر المخطوطات، ما عدا المخطوطين ت وب اللذين تبعا ترتيبًا خاصًّا بهما. في كل صفحة ١٧ سطرًا. الخطُّ واضحٌ وجميل. في الصفحة الأخيرة من المخطوط نقرأ هذه الحاشية: «نجز هذا الكتاب المبارك بيد أفقر العباد الشماس عيسى ابن جرجس عازريّه، وذلك في ١٧ آب في سنة ٧٢١٢ لآدم سبعة الاف ومايتين واثنين» (كذا) (وهي توافق سنة ١٧٠٤م). وهناك في الصفحة الأخيرة ذاتها حاشية أُخرى تقول: «وقفًا مؤبّدًا برسم مكتب كنيسة القديس جيورجيوس بحلب». وفي آخر الصفحة حاشية حُكَّت أحرفُها، فلم نستطع أن نقرأ منها سوى هاتين الكلمتين: «للروم الكاثوليك».

في هذا المخطوط اذًا ينتهي ديوان سليمان الغزّي في ص٩٧. ثم تلي ذلك «قصيدة الشيخ حسام الوعيظي (ص ٩٧ – ١٠٥)»، ومطلعها:

---

(٤) كلمة يونانيّة معناها: «والدة الاله».

(٥) راجع برنامج المكتبة المذكورة، ص ٥٨.

ليس المقامُ بدارِ الذُلِّ من شِيَمي   ولا معاشرةُ الأَنذالِ من قِسَمي

بعد هذا نجد مجموعةً من قصائد الشاعر الملكيّ الحمويّ ميخائيل بن حاتم.

٥) ح = المخطوط رقم ١٤٣٨ من المكتبة المارونيّة بحلب. منسوخ في أواخر القرن السابع عشر او اوائل القرن الثامن عشر. يتضمّن ديوان سليمان الغزّي في قسمهِ الأوّل (ص ١ – ١٥٩)، وفي قسمه الثاني «كتاب دفع الهمّ» من تأليف إيليّا مطران نِصِّيبين (من ص ١٥٩ الى آخر المخطوط). التجليد قديم. قياس المخطوط ٢٢×١٦ سم. عدد الأسطر في كل صفحة ١٩. الخطّ جميل. على أنَّ اهمِّيَّة هذا المخطوط تكمن في كونهِ قد حفظ لنا ٧٧ قصيدة للغزّي. الصفحات العشرون الاولى من المخطوط في حالة عطبٍ شديد، فاستعنّا بها قدر الإمكان. ليس في المخطوط أيّة حاشيةٍ تدلّ على ناسخهِ او مقتنيه، لأنَّ الورقة الاولى منه ممزَّقة، ولم يبقَ منها سوى جزء صغير، يحمل العنوان والبيتين الاوّلين من القصيدة الاولى. والمخطوط يحمل ترقيمًا حديثًا بتسلسل الصفحات، فحافظنا على هذا الترقيم. لذا يجد القارئ في إشاراتنا الى هذا المخطوط رقم الصفحات، لا رَقْمَ الورقات. والمخطوط المذكور هو الى اليوم ثاني أكمل مخطوط عثرنا عليه لمجموع ديوان الغزّي. ولا يفوقه في الشمول سوى مخطوط القبر المقدّس، الذي تضمّن ٧٩ قصيدة. وقد أشرنا اليه بحرف ح.

٦) س = المخطوط رقم ١٤١ من مجموعة سباط في المكتبة الفاتيكانيّة[٦]، وهو يتضمَّن مقتطفات من ديوان سليمان بن حسن الغزّي النصرانيّ، نُسِخت في القرن السابع عشر، بخطٍّ جميل. يقع في ١٤٠ صفحة وفي كلِّ صفحة ١٩ سطرًا. مجلَّدٌ تجليدًا قديمًا. قياسه الخارجي ٢١×١٦ سم. على أَنَّهُ مبتورٌ في أوَّلهِ، اذ يبدأ في صفحتهِ الاولى

(٦) P. SBATH, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath. Catalogue*, t. I, Le Caire 1928, p. 83.

بالبيت ٥٢ من القصيدة الاولى ، اي أنَّهُ تنقصهُ ورقتان. وسقطت منه أيضًا ورقتان أُخريان ، من البيت ١٦ من القصيدة السابعة حتّى البيت ٢٣ من القصيدة التاسعة. وينتهي في الورقة ٤٤ ظ بالقصيدة الثالثة والسبعين. ثم سقطت ورقة أخرى كانت تتضمّن بداية قصيدةٍ للشيخ الوعيظي . تلي ذلك ، من ورقة ٤٧ ظ حتى ورقة ٦٩ ظ ، مجموعة من قصائد ميخائيل بن حاتم الحمصيّ ، الشاعر الروميّ الملكيّ ، الذي عاش في أوائل القرن السابع عشر[٧] . فيكون مجموع القصائد سبعًا وأربعين.

وينتهي المخطوط بورقة مستقلّة (٧٠جـو٧٠ظ) تتضمّن أبياتًا من قصيدة رائيّة لم يُذكر اسمُ صاحبِها. وقد استعنّا كثيرًا بهذا المخطوط ، لأنَّهُ أصحُّ مخطوطات المجموعة السباطيّة ، وروايتُهُ بَدَت لنا في أغلب الأحيان أوثق من غيرِها. وقد أشرنا اليه في الحواشي بحرف س.

٧) ص = المخطوط رقم ٢٩٩ من مجموعة سباط في المكتبة الفاتيكانيّة[٨] ، وهو يتضمّن أيضًا مقتطفاتٍ من ديوان سليمان بن حسن الغزّي النصرانيّ. نُسِخ في القرن الثامن عشر. عدد صفحاتهِ ١١٤ صفحة. وفي كلّ صفحة ١٧ سطرًا. تجليدُهُ حديث. خطُّهُ لا بأس بهِ ، مع اخطاء إملائيّة عديدة. قياسه الداخليّ (دون الجلد) ١٨ × ١٤ سم. مبتورٌ في أوّلِهِ اذ تنقصهُ ورقةٌ كاملة ، فيبدأ في الورقة ٢جـ بالبيت ١٣ من القصيدة الاولى :

والقُبطُ أيضًا بأرضِ الريفِ إجتمعوا   من جَوْفِ مصرٍ الى قوصٍ وأسْوانِ

امّا الورقة الاولى التي يبدأ بها المخطوط كما تمَّ تجليدُهُ حديثًا فهي في غير محلّها . وينتهي

(٧) راجع مقال الاكسرخوس يوسف نصرالله بعنوان : شاعر ملكي مجهول من القرن السابع عشر ، في مجلة المسرّة سنة ١٩٤٨ ، ص ٢٧٣ - ٢٨١.

(٨) P. SBATH, *op. cit.*, t. I, p. 137.

نصّ الديوان في الورقة ٥١جـ منهُ، تليها في الورقة ٥١ظ «مديحة مار ريشا» حتى نهاية المخطوط في الورقة ٥٦ظ. وقد أشرنا الى هذا المخطوط في الحواشي بحرف ص.

٨) ش = المخطوط رقم ٤١٧ من مجموعة سباط في المكتبة الفاتيكانيَّة(٩)، وهو يتضمَّن كذلك مقتطفاتٍ من ديوان سليمان بن حسن الغزّي النصرانيّ، نُسِخ في القرن الثامن عشر بخطٍ غير جميل، واخطاء إملائيّة عديدة. عدد صفحاتهِ ١٠٨ صفحات. وفي كلّ صفحة ٢١ سطرًا. قياسه الخارجيُّ ٢٣×١٧سم. مجموع قصائدهِ سبع واربعون، كالمخطوط س. ثُمَّ يلي ذلك في ٤٥ظ «مديحة في مار ريشا»، وفي ٥٢جـ «شعور [اي أشعار] من بعض قياسات المعلّمين». ومن ٥٢ظ حتى ٥٥ظ، «قصيدة للشيخ الوعيظي، عدد [الابيات] ١٣٥»، مطلعها:

ليس المقامُ بدارِ الذُلِّ من شِيَمي ولا معاشرةُ الأنذالِ من قِسَمي

ثم في ٥٥ظ و٥٦جـ «نصائح للشعراء». وفي آخر المخطوط هذه الحاشية: «من مَنّهِ على عبدهِ الذليل انطون بن يوسف باسيله». وهذه العبارة نفسُها نجدها في الصفحة الاولى من المخطوط، بعد العنوان، هكذا: «ديوان الغزّي. من مَنّهِ على عبدهِ الذليل انطون بن يوسف باسيله». ثم سعر الكتاب، وهو ستة قروش وثلاثة أرباع القرش. ونحن نعلم أنّ انطون بن يوسف باسيله هذا قد نسخَ سنة ١٨١٤ «تواريخ الكردينال اورسي الكنائسيّة»، التي استخرجها الخوري انطون صبّاغ من اللغة الايطاليّة الى اللغة العربيّة، كما ورد في آخر المخطوط رقم ٤٢٥ من مجموعة سباط، الورقة ٢٠٤جـ، حيثُ نقرأ: «إنتهى الكتاب الثالث عشر، وهو الثاني من المجلّد الثامن، وذلك بيد كاتبهِ ومالكهِ انطون يوسف باسيله، ويوجد فيهِ كتابة انطون جبرائيل عزّوز، وذلك في اليوم الثامن من شهر كانون الثاني لسنة ١٨١٤». وقد أشرنا الى هذا المخطوط في الحواشي بحرف ش.

---

(٩) P. SBATH, *op. cit.*, t. I, p. 176.

٩) ت = المخطوط رقم ٢٨٠ من المكتبة الشرقيَّة للآباء اليسوعيّين ببيروت. من القرن الثامن عشر. خطٌّ واضحٌ. عدد صفحاتهِ ١٩٢. في كلّ صفحة ١٦ سطرًا. يتضمن ٧٤ قصيدة من اصل ٧٩، بترتيب يختلف عن ترتيب سائر المخطوطات. في ص ١٠٩، اي في نهاية القصيدة ٦٢، نسخ الناسخ قصيدةً لصفي الدين الحِلّي، مطلعُها:

دعِ الأيَّامَ تفعلُ ما تشاءُ وَطِبْ نفسًا بمَا حَكَمَ القَضاءُ

ونهايتُها:

وأرْضُ اللهِ واسِعَةٌ فعاكِسْ اذا نزلَ القضا ضاقَ الفضاءُ

وفي ص ١١٠ نقل الناسخ قصّة «الراهب والطبيب». وينتهي الديوان في أواخر الصفحة ١٦٩، عند منتصف القصيدة ٧٧. ثم نقلَ الناسخ (ص ١٦٩ – ١٧٦) «قصيدة الوعيظي رحمَهُ الله» ومطلعها:

ليس المقامُ بدارِ الذُلِّ من شِيَمِي ولا معاشرةُ الأنذالِ من قِسَمي

ثم يملأُ الناسخ الصفحات المتبقّية لهُ بموضوعات شتّى منها: بيتان «من كلام الشيخ الفاضل محيي الدين الغرناطي، من بلاد الغرب» (ص ١٧٦)، وبيتان «من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عرب» (ص ١٧٦)، و«من كلام الأصمعيّ ابن اصمع (١٧٦)، و«من كلام صفيّ الدين الحِلّي» (١٧٦)، ثم «خمريّة عمر بن الفارض» (ص ١٧٧)، ثم «نسخة حبر أسود» (ص ١٨٣)، ثم لائحة بالهرطقات (ص ١٨٤ – ١٨٥)، ثم وصفة طبّيّة، ونماذج من رسائل منمّقة ذكر فيها مرّةً اسم ميخائيل حاتم (ص ١٨٧)، مع قصيدة زجليّة منهُ للعذراء مريم. وقد أشرنا الى هذا المخطوط برمز حرف ت.

١٠) ض = المخطوط رقم ٥٢٥ من مجموعة سباط في المكتبة الفاتيكانيّة(١٠). هو

---

(١٠) P. SBATH, *op. cit.*, t. I, p. 203.

مخطوطٌ واضح الكتابة ، يقع في ٦١ ورقة . فمن ١ ظ الى ٤١ ظ نجد مقتطفاتٍ من ديوان سليمان الغزّي ، حيث يتوقّف عند البيت ٢٨ من القصيدة الخامسة والستين. ثم سقطت منهُ اوراق عديدة ، كانت تتضمّن ولا شكّ نهاية الديوان . وفي ٤٢ جـ نجد بعض قصائد للشاعر الروميّ الملكيّ ميخائيل بن حاتم الحمصيّ ، تنتهي في آخر صفحة منه بقصيدةٍ مديحٍ للبطريرك ميخائيل بن زياده . امّا عن تاريخ المخطوط فنعلم من ١ جـ أنَّهُ «قد دخل بملك أَحقر عباد الله تعالى ، الراجي غفران خطاياهُ وشفاعة مريم العذراء ، شكر الله بن توما يغمور ، من طائفة السريان بحلب المحميَّة ، وذلك من مالهِ والى نفسه ، في شهر كانون الثاني من شهور سنة ١٨٠٣ . جعلهُ الله عليهِ مباركًا» . فالمخطوط اذًا من القرن الثامن عشر. وقد أشرنا اليه في الحواشي بحرف ض .

ثانيًا – المخطوطات التي اطّلعنا عليها شخصيًّا ، لكنَّنا لم نستعملها في تحقيق النصّ

١ – المخطوط رقم ٣٤٠ من مجموعة سباط في المكتبة الفاتيكانيّة . منسوخٌ في القرن السابع عشر بالخطّ الكرشونيّ . يتضمّن جزءًا فقط من ديوان سليمان الغزّي .

٢ – المخطوط رقم ٥٨٩ من مجموعة سباط في المكتبة الفاتيكانيّة . هو عبارةٌ عن كرّاسٍ واحدٍ فقط صغيرٍ يتضمّن بعض أبيات من القصائد ٤ و١٨ و٤٧ من ديوان الغزّي . نُسِخَ في القرن السابع عشر(١١) .

٣ – المخطوط رقم ١٤٨١ من المكتبة الشرقيّة ببيروت ، وهو من القرن الثامن عشر. ويتضمّن مقتطفاتٍ من ديوان سليمان الغزّي .

٤ – المخطوط رقم ٢٧٢ من المكتبة الشرقيّة ببيروت ، وهو من القرن التاسع عشر. ويتضمّن مقتطفات من ديوان سليمان الغزّي .

---

(١١) P. SBATH, *op. cit., t. II, p. 16.*

٥ – المخطوط رقم ٤٦ من مجموعة الاكسرخوس يوسف نصر الله في باريس. وقد تفضَّل سيادتهُ بإعارتنا إيّاه فترةً من الزمن. نُسِخَ في القرن الثامن عشر. وجدنا في مطلعهِ هذه الحاشية: «هذا الكتاب الى ابراهيم اليازجي، واعطاهُ الى ولد ابنهِ إسبر». يتضمّن المخطوط، مع بعض الشواغر، ٣٣ قصيدة: ٦ – ١٤، ١٨ – ٢٠، ٢٤ – ٢٥، ٢٨ – ٢٩، ٣١ – ٣٢، ٣٤ – ٣٦، ٣٨، ٤٥، ٥٠، ٥٢، ٥٤، ٥٩–٦٢، ٦٥، ٦٩، ٧٣. وتنتهي هذه المقتطفات في ص ٧١. تلي ذلك قصائد مختلفة: «مخمَّس على وزن قصيدة الشيخ الإمام العالم زين الدين ابن الفارض» (ص ٧١). «نشاد وعظي للوعيظي رحمَهُ الله» (ص ٧٥)، «قصيدة خشوعيَّة للخوري بولص ابن الزعيم الحلبي» (ص ٨٢)، «وعيظة لبعض السادة العلماء» (ص ٨٥)، قصائد مختلفة لمخائيل بن حاتم الحمصيّ (ص ٨٧ – ١١٤)، واخيرًا «نشاد مبارك لموسى ابن المصريّ» (ص ١١٤ – ١١٦).

ولعلَّ هذا هو المخطوط الذي يشير اليه عيسى اسكندر المعلوف اذ يقول: «وفي مكتبة العلاّمة البطريرك غريغوريوس الأنطاكيّ الأرثوذكسيّ نسخةٌ فيها ٣٣ قصيدة، وفي آخرها أشعار مختلفة، منها قصيدة للخوري بولس بن الزعيم الحلبيّ، ونشائد لميخائيل حاتم الحمصيّ. وعلى هامشها انها من مكتبة عزيز بن طنّوس بن إسبر بن ابراهيم اليازجي. وعليهِ اسم نجيب افندي اليازجي في مرمريتا (الحصن) وكان كاخية الأُمراء بني سيفا حكّام طرابلس الشام في القرن السابع عشر»[١٢].

٦ – المخطوط رقم ٩٠٣ من المكتبة المارونيّة بحلب. مخطوطٌ مبتورٌ من اوّلِهِ، يتضمّن من ديوان سليمان الغزّي القصائد التالية: ٦١ – ٦٣، ٦٥، ٦٩، ٧٢ – ٧٣، ٥٠، ٥٢، ٥٤، ٥٧ – ٦٠، ثمّ قصيدة الشيخ حسام الوعيظي، واخيرًا قصائد لميخائيل بن حاتم الحمصيّ. والمخطوط في حالهِ الحاضر لا يحمل أرقام أوراق او صفحات. وهو غير

---

(١٢) مجلة النعمة، سنة ١٩١٠، ص ٦٢٥

مجلّد. وهو يعودُ نسخُهُ الى القرن الثامن عشر، اذ إنّنا وجدنا في آخر الكرّاس الاوّل الحاشية التالية: «ملك انطون يوسف شبارخ سنة ١٧٩٠».

٧ - المخطوط رقم ١٤٤٩ من المكتبة المارونيّة بحلب. مخطوطٌ يتضمّن مقتطفاتٍ من ديوان سليمان الغزّي، اي القصائد التالية: ١ - ١٤، ١٨ - ٢٠، ٢٢ - ٢٥، ٢٩، ٣١ - ٣٢، ٣٤ - ٣٦، ٣٨، ٤٢، ٤٤ - ٤٥، ٤٧، ٤٩ - ٥٠، ٥٢، ٥٤، ٥٧ - ٥٩، ٦٠ - ٦٣، ٦٥، ٦٩، ٧٢ - ٧٣. وبهذه القصيدة تنتهي المجموعة. والمخطوط لا يحمل أرقام ورقاتٍ او صفحات. وفي الصفحة الأخيرة منهُ حاشيةٌ تحمل اسم ناسخهِ وتاريخ نسخهِ: «تمَّ كتاب الشيخ سليمان الحكيم، بيد أفقر عباد الله تعالى وآثمِهم واحقرِهم واخطإهم وادناهم زخريّا نجل الخوري مرقص الكاتب بمدينة حلب الشهباء، وذلك بتاريخ سابع وعشرون خلت من شهر صفر الخيّر من شهور سنة تسعة وتسعين بعد الألف. ولله الحمد» (=١٦٨٧م).

٨ - المخطوط رقم ٩٠٣ من المكتبة المارونيّة بحلب، وقد «تمَّ [نسخُهُ] بحمد الله تعالى في شهر ايلول المبارك سنة سبع الاف وماية وخمسة وثمانين [=١٦٧٧م] بيد أفقر العباد وأدناهم وأحقرهم ميخائيل باسم الخوري ابن عَلَم الدمشقيّ». والمخطوط ناقصٌ في اوّلهِ، وغير مرقَّم الصفحات. وهو يتضمَّن في قسمهِ الثاني ديوان ميخائيل حاتم الحمصيّ. امّا في قسمه الاول فهو يتضمّن بعض قصائد من ديوان سليمان الغزّي، هي القصائد التالية: ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٥، ٦٩، ٧٢، ٧٣، ...، ٥٠، ٥٢، ٥٤، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ...

٩ - المخطوط رقم ٤ من مكتبة مدينة بواتيه في فرنسا (Poitiers)[١٣]. وهو يتضمّن مقتطفات من ديوان سليمان الغزّي (٤٦ قصيدة). ولعلّه أقدم مخطوطٍ تضمّن مقتطفاتٍ

---

(١٣) *Catalogue Général des Bibliothèques publiques de France, Départements*, t. XXV, Paris 1894, p. 1.

من الديوان بدلاً من الديوان كلّه ، اذ إنه نُسِخ سنة ١٦٩٤ ، كما جاء في حاشيةٍ في الصفحة الأخيرة من المخطوط : «تمَّ كتاب الشيخ سليمان الحكيم بقدرة الاله العظيم على يد أفقر عباد الله تعالى زاخريا بتاريخ ابتداء سنة ١٦٩٤» . والمخطوط بحالةٍ جيّدة ، وخطُّه واضحٌ وجميل . وقد أرسلنا فاستحصلنا على صورةٍ منه بطريقة الميكروفيلم . لكنّا لم نرَ ضرورة تحقيقهِ .

ثالثًا – المخطوطات التي لم نطّلع عليها شخصيًّا

١ – يذكر المرحوم الاب بولس سباط في «فهرسهِ» ، تحت رقم ٤٣٧ ، أنَّهُ شاهد نُسَخًا لديوان سليمان الغزّي في حلب عند ورثة قسطنطين انطاكي ، والياس بليط ، ورزقِ الله باسيل ، وانطون ضاهر ، وقسطنطين خضري . لكنّنا ، بعد مراجعاتٍ كثيرةٍ في حلب ، لم نستطع وضع اليد على أيّ من هذه المخطوطات ، التي تبعثرت ولا شكَّ في شتى مكتبات العالم ، شأن سائر المخطوطات التي يذكرها الاب سباط في فهرسهِ .

٢ – المخطوط رقم ٩٢٥ من مجموعة سباط ، وهو لا يزال عند ورثتهِ خارج المكتبة الفاتيكانيّة . وهو حديث العهد ، نسخ سنة ١٨٠٧م[١٤] .

٣ – هناك مخطوطان في المتحف البريطانيّ : رقم ٦٦٥٩ (نُسِخَ في القرن الثامن عشر) ، ورقم ٦٩٠٠ (نُسِخَ سنة ١٨٧١) ، لم نرَ ضرورة تحقيقهما[١٥] . وإنَّ واضع فهرس مخطوطات المتحف البريطانيّ (A.G. Ellis) ، في تعريفهِ باوّل المخطوطَين المذكورَين ، ينسب شاعرنا الى القرن السابع عشر!

---

(١٤) P. SBATH, *Bibliothèque*, p. 96.

(١٥) Cfr. A.G. ELLIS, E. EDWARDS, *A descriptive list of the arabic manuscripts*, p. 61.

٤ – المخطوط رقم ١٧٦ من مكتبة عيسى اسكندر المعلوف، الذي يقول عنه[١٦] : «وفي مكتبتي نسخةٌ حديثةٌ تكرَّمَ عليَّ بها غبطة البطريرك [غريغوريوس الأنطاكيّ الارثوذكسيّ] منذ سنوات. وهي تحتوي ٦٩ قصيدة، فيها ٢٧٧٨ بيتًا، اعتمدت عليها في ما اوردتهُ من ترجمة المطران سليمان هذا ومنظومهِ». وهذا المخطوط قد نسخ سنة ١٧٦٢.

٥ – نسخةٌ من الديوان يقول عيسى اسكندر المعلوف[١٧] إنّها «لدى غبطة البطريرك الأنطاكيّ الارثوذكسيّ غريغوريوس المشار اليه... تحتوي ٢٢٣٤ بيتًا. وعدد أبيات كلّ قصيدة مكتوبٌ بالارقام القبطية». ولسنا ندري أَقدَّمها البطريرك المذكور لقيصر روسيا ام لا.

٦ – هناك نسختان أيضًا من الديوان في مكتبة الجامعة الاميركيّة ببيروت تحملان الأرقام التالية: 892. 71, G 41 a, 892.71, G 41.

٧ – المخطوط رقم ١٣/٢٢ من مكتبة دير الشرفة، وقد نُسِخَ سنة ١٧٦٩.

٨ – المخطوط رقم ٣٧ من مكتبة عين وَرَقة. وقد نُسِخَ سنة ١٦٨٧. وفيهِ يحمل الديوان العنوان التالي: «كتاب أبيات إلٰهيّات»[١٨].

٩ – مخطوط بحوزة الأب Van den Branden ، والذي عرَّفَ بهِ الأب إيلي خليفه، كما ذكرنا سابقًا. وقد نُسِخ سنة ١١٧٦ للهجرة.

١٠ – مخطوط مكتبة بطريركيّة الروم الأرثوذكس بدمشق رقم ١٥٨١. وقد نُسِخَ في القرن الثامن عشر. وقد بحثنا عنه في المكتبة المذكورة. فلم نجد لهُ أثرًا.

---

(١٦) راجع مقالته في مجلة النعمة، سنة ١٩١٠، ص ٦٢٥.

(١٧) راجع مقالته المذكورة عينها، ص ٦٢٥ – ٦٢٦.

(١٨) راجع مجلة المشرق سنة ١٩٢٧، ص ٦٩٧.

١١ – مخطوط مكتبة مونيخ العربي رقم ٥٤٠ ، وقد نُسِخَ في القرن الثامن عشر، من الورقة ١ظ الى الورقة ٩٤جـ.

١٢ – في مكتبة منغانا ، المخطوط العربيّ المسيحيّ رقم ١١٢ (٤٣). وقد نُسِخَ سنة ١٧٨١م، وهو يتضمّن بضع قصائد.

١٣ – هناك ايضًا بضع قصائد في مخطوط مكتبة القبر المقدّس رقم ١٠١ ، من ورقة ٦٨ظ الى ورقة ٧٠جـ.

١٤ – وكذلك بعض قصائد في مخطوط غير مرقّم من مكتبة الجامعة الاميريكية ببيروت ، من الورقة ١٦ الى الورقة ٢٥.

١٥ – مخطوط في مكتبة الاستاذ جبرائيل جبّور، من بيروت ، وقد نُسِخَ في القرن الثامن عشر، على ما قال لنا صديقنا الأب سمير خليل اليسوعيّ.

١٦ – مخطوطان من مجموعة يعقوب سركيس في مكتبة الحكمة ، بغداد ، دلّنا عليهما كذلك الأب سمير خليل اليسوعيّ(١٩).

رابعًا – تصنيف المخطوطات:

١ – **من حيث الشمول** ، هناك خمسةُ مخطوطات يمكن ان يُقال عنها إنها حاولت ان تقدّم لنا ، بدرجاتٍ مختلفة ، نصًّا كاملاً او شبه كامل لديوان سليمان الغزّي. يأتي بالدرجة الاولى مخطوط مكتبة القبر المقدّس الذي أشرنا اليه بحرف ق ، وهو يقدّم لنا أكبر مجموعةٍ من القصائد عثرنا عليها ، وهي ٧٩ قصيدة. ثم يأتي مخطوط المكتبة المارونيّة بحلب ، والذي أشرنا اليهِ بحرف ح ، وهو يتضمّن ٧٧ قصيدة. ثم يأتي مخطوط المكتبة الشرقيّة ببيروت (ت) ، وهو يتضمّن ٧٤ قصيدة. ثم مخطوط المتحف الاسيوي في لننغراد (ل) ،

(١٩) Cfr. *Bulletin d'Arabe Chretien*, vol. III (1979), p. 29.

وهو يتضمّن ٦٩ قصيدة. وأخيرًا يأتي أقدم مخطوط نعرفهُ حتى الآن، وهو مخطوط آخر في المكتبة الشرقيّة ببيروت (ب)، وهو يتضمّن ٦٠ قصيدة. امّا سائر المخطوطات التي استعملناها للتحقيق فلا تتضمّن سوى مقتطفاتٍ من الديوان، يختلف فيها عدد القصائد بين ٤١ قصيدة و٥ قصائد.

٢ – **من حيث ترتيب القصائد**، نلاحظ أنَّ هناك طريقتين في الترتيب. الأُولى يمثّلها فقط المخطوطان ب وت من المكتبة الشرقيّة ببيروت. والثانية يتبعها سائر المخطوطات المعروفة لدينا حتى الآن. وإنّنا ندرج في ما يلي جدولاً يتيح مقارنة ترتيب القصائد في أهمّ المخطوطات التي استعملناها للتحقيق. وقد أضفنا اليها مخطوط مدينة بواتيه كأُنموذج للمخطوطات التي تورد «مقتطفات» من الديوان بدلاً من الديوان كلّه:

ترتيب القصائد في المخطوطات

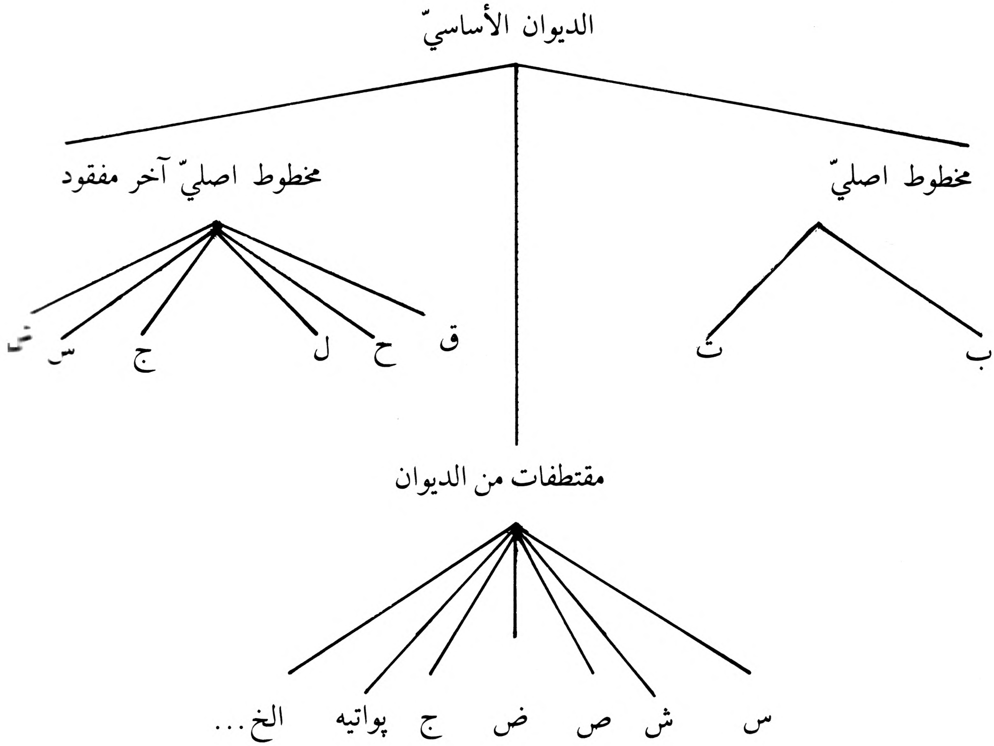
مخطوط پواتيه	ل	ق	ج	ح	ب	ت
١	١	٢	١	١	—	٢
—	٢	٢	—	٢	—	١
٣	٣	٣	٣	٣	٤٢	٤٢
٥	—	٥	٥	٥	١٢	١٢
٦	—	٦	٦	٦	٤٤	٤٤
٧	٧	٧	٧	٧	٢٩	٢٩
٨	٨	٨	٨	٨	٣٠	٣٠
٩	٩	٩	٩	٩	٣١	٣١
١٠	١٠	١٠	١٠	١٠	٣٢	٣٢
١١	١١	١١	١١	١١	٣٣	٣٣
١٢	١٢	١٢	١٢	١٢	٣٥	٣٥
١٣	١٣	١٣	١٣	١٣	٣٦	٣٦
١٤	١٤	١٤	١٤	١٤	٦	٦
—	١٥	١٥	—	١٥	٧	٧
—	١٦	١٦	—	١٦	٩	٩
—	١٧	١٧	—	١٧	١٠	١٠
١٨	١٨	١٨	١٨	١٨	٤٥	٤٥
١٩	١٩	١٩	١٩	١٩	١١	١١
٢٠	٢٠	٢٠	٢٠	٢٠	١٣	١٣
—	٢١	٢١	—	٢١	١٤	١٤

مخطوط پواتيه	ل	ق	ج	ح	ب	ت
٢٢	٢٢	٢٢	٢٢	٢٢	١٨	١٨
٢٣	٢٣	٢٣	—	٢٣	٢٥	٢٥
٢٤	٢٤	٢٤	—	٢٤	—	٤٦
٢٥	٢٥	٢٥	—	٢٥	—	٤٧
—	٢٦	٢٦	—	٢٦	—	٤٨
—	—	—	—	٢٧	—	٤٩
—	—	٢٨	—	٢٨	—	٥٠
٢٩	—	٢٩	—	٢٩	٥٢	٥٢
—	٣٠	٣٠	—	٣٠	٥٤	٥٤
٣١	٣١	٣١	—	٣١	٥٥	٥٥
٣٢	٣٢	٣٢	٣٢	٣٢	٥٦	٥٦
—	٣٣	٣٣	—	٣٣	٥٧	٥٧
٣٤	—	٣٤	٣٤	٣٤	٦٥	٦٥
٣٥	٣٥	٣٥	٣٥	٣٥	٧٣	٧٣
٣٦	٣٦	٣٦	٣٦	٣٦	٧٤	٧٤
—	٣٧	٣٧	—	٣٧	٧٥	٧٥
٣٨	٣٨	٣٨	٣٨	٣٨	٦٩	٦٩
—	٣٩	٣٩	—	٣٩	٥٨	٥٨
—	٤٠	٤٠	—	٤٠	٥٩	٥٩
—	٤١	٤١	—	٤١	٦٠	٦٠
٤٢	٤٢	٤٢	٤٢	٤٢	٦١	٦١

مخطوط پواتيه	ل	ق	ج	ح	ب	ت
—	٤٣	٤٣	—	٤٣	٦٢	٦٢
٤٤	٤٤	٤٤	٤٤	٤٤	٣	٣
٤٥	٤٥	٤٥	٤٥	٤٥	٤	٤
—	٤٦	٤٦	—	٤٦	٥	٥
٤٧	٤٧	٤٧	٤٧	٤٧	٨	٨
—	٤٨	٤٨	—	٤٨	٢٣	٢٣
٤٩	٤٩	٤٩	٤٩	٤٩	٧٢	٧٢
٥٠	٥٠	٥٠	٥٠	٥٠	١٩	١٩
—	٥١	٥١	—	٥١	١٥	١٥
٥٢	٥٢	٥٢	٥٢	٥٢	١٦	١٦
—	٥٣	٥٣	—	٥٣	١٧	١٧
٥٤	٥٤	٥٤	٥٤	٥٤	٢١	٢١
—	٥٥	٥٥	—	٥٥	٢٦	٢٦
—	٥٦	٥٦	—	٥٦	٢٧	٢٧
٥٧	٥٧	٥٧	٥٧	٥٧	٢٨	٢٨
٥٨	٥٨	٥٨	٥٨	٥٨	٣٧	٣٧
٥٩	٥٩	٥٩	٥٩	٥٩	٣٨	٣٨
٦٠	٦٠	٦٠	٦٠	٦٠	٣٩	٣٩
٦١	٦١	٦١	٦١	٦١	٤٠	٤٠
٦٢	٦٢	٦٢	٦٢	٦٢	٤١	٤١

	مخطوط پواتيه	ل	ق	ج	ح	ب	ت
	٦٣	٦٣	٦٣	٦٣	٦٣	٤٣	٤٣
	—	٦٤	٦٤	—	٦٤	٤٨	٥١
	٦٥	٦٥	٦٥	٦٥	٦٥	٥١	٥١
	—	٦٦	٦٦	—	٦٦	٥٠	٦٣
	—	٦٧	٦٧	—	٦٧	٤٩	٦٤
	—	٦٨	٦٨	—	٦٨	—	٦٦
	٦٩	٦٩	٦٩	٦٩	٦٩	—	٦٧
	—	٧٠	٧٠	—	٧٠	—	٦٨
	—	٧١	٧١	—	٧١	—	٧٠
	٧٢	٧٢	٧٢	٧٢	٧٢	—	٧١
	٧٣	٧٣	٧٣	٧٣	٧٣	—	٧٦
	—	٧٤	٧٤	—	٧٤	—	٧٧
	—	—	٧٥	—	٧٥	—	—
	—	—	٧٦	—	٧٦	—	—
	—	٧٧	٧٧	—	٧٧	—	—
	—	—	٧٨	—	—	—	—
	—	—	٧٨	—	—	—	—
	—	—	٧٩	—	—	—	—
مجموع القصائد	٤٦	٦٩	٧٩	٤١	٧٧	٦٠	٧٤

٣ – **من حيث نسبة المخطوطات**، لم نتمكّن من وضعِ شجرةٍ واضحةٍ لنسبةِ المخطوطات. فهي جميعُها حديثة العهد نسبيًّا. كلُّ ما نستطيع ان نقولَهُ هو أنَّ هناك ثلاث أُسَرٍ من المخطوطات: الأُسرة الاولى تتضمَّن المخطوطين ب وت من المكتبة الشرقيّة ببيروت، وهما يتبعان ترتيبًا خاصًّا بهما في إيراد القصائد. ولعلَّهما ينقلان كلاهما مخطوطًا اصليًّا واحدًا. والأُسرة الثانية تتضمّن سائر المخطوطات التي استعملناها في التحقيق او التي اطّلعنا عليها، وهي تتبع الترتيب العاديّ التقليديّ في إيراد القصائد. ولعلّها تنقل كلُّها مخطوطًا اصليًّا واحدًا. وهناك بدءًا من أواخر القرن السابع عشر إصدارٌ جديدٌ للديوان، يتضمّن مقتطفاتٍ منه، لا النصَّ الكامل. وهذه المخطوطات «المختارة» تشكّل الأُسرة الثالثة. وهكذا تتكوّن الشجرة التالية:



الفصل التاسع

تحقيق النصّ وإخراجه

اولاً – منهجنا في تحقيق النصّ

لقد اعتمدنا بوجهٍ عامٍّ في تحقيق النصّ، ولا سيّمَا نصّ الديوان، القواعد التي اقترحها صديقنا الأب سمير خليل اليسوعيّ، أساسًا لتحقيق النصوص في مجموعتنا هذه: «التراث العربيّ المسيحيّ»، مع مراعاة الملاحظات التالية:

١) لم نعثر بالطبع على «دستور» الديوان، المكتوب بخطّ المؤلِّف نفسهِ. جلُّ ما توافر لدينا من نصوص يتمثَّل في مخطوطاتٍ حديثة العهد نسبيًّا، لا يرتقي أقدمها، من حيثُ ديوانُ الشعر، الى ما قبل القرن السادس عشر او الخامس عشر. لذلك لم نرَ أنفسنا ملتزمين بأيّ نصٍّ معيَّن، نوردهُ وكأنَّهُ النصُّ الاصليُّ الثابت الذي لا يجوز نقاشُهُ ونقدُهُ.

٢) في حال عدم العثور على نصّ «الدستور» الاصليّ، المكتوب بخطّ المؤلِّف بالذات، تتوافر للمحقِّق ثلاثُ طرق: فإمّا ان يختار نسخةً من النُسخ، ويثبت نصَّها كما هو على علاتهِ. وإمّا ان يعتمد نسخةً فيقابلها بالنُسخ الأُخرى، ويرجّح الرواية التي يراها جيّدة. وإمّا ان يعمدَ الى طريقة «النصّ المختار»، اي أنَّهُ يختار، من بين المخطوطات العديدة، النصَّ الذي يُخيَّل إليهِ أنَّهُ يُفصح عن رأي المؤلِّف، ويؤدّي عبارته أداءً كاملاً، فيذكر الروايات المختلفة، ويرجّح ما يرى فيهِ استقامة المعنى وسلامتَهُ، وما يوافق مؤلَّفات المُصَنِّف الأُخرى. وهذه الطريقة الثالثة، وإنْ كانت الأصعب، هي التي

اخترناها بالطبع في تحقيقنا لنصّ مؤلَّفات سليمان الغزّي. وذلك لأنَّهُ ليس لدينا «دستور» المصنِّف الاصليّ، ولا نسخةٌ ممتازة، بل جميع المخطوطات التي بلغتنا تكاد تكون متساويةً في الجودة، او قل بالأحرى في الرداءة. فكان لا بدَّ، والحالة هذه، من محاولة اكتشاف النصّ الأصليّ من خلال النصوص الرديئة والحديثة التي بلغتنا.

٣) في حال وجود أخطاءٍ لغويّة واضحة، نقّحنا النصَّ دونَ تردّد، مع الإشارة في الحاشية الى تنقيحنا، والى الخطإِ الوارد في المخطوطات، وإنْ أجمعت المخطوطات عليه. فقد بدا لنا بعد التحقيق أنَّ شاعرنا يُجيد اللغة العربيَّة ومبادئَ العَروض. فلا يجوز لنا والحالةُ هذه ان نفترض أنَّ الخطأَ اللغويّ يُنسَب إليه. بل افترضنا بعكس ذلك أنْ الخطأَ من إهمال النُسَّاخ او جهلهم، ما لم تتوافر أسبابٌ خاصّةٌ تقضي بأن ننسب الخطأَ الى الشاعر، كأنْ يؤولَ تنقيح الخطإِ الى اضطراب وزن البيت مثلاً. ففي مثلِ تلك الحال، جاز لنا ان نفترض أنَّ الشاعر ضحّى بقواعد اللغة للحفاظِ على قواعد العَروض وفي كلِّ حال لم نلجأ الى تصحيح الأغلاط، ضدَّ إجماع نصوص المخطوطات، إلّا في حالاتٍ نادرة، مشيرين دائمًا الى ذلك في الحاشية. وحُجَّتُنا في تصرُّفنا هذا هو أنَّهُ لا فائدة من ايراد الأخطاء اللغوية. ثمَّ انَّ الغاية من تحقيق النصوص ليس اكتشاف ما كتبَهُ النُسّاخ. بل ما كتبَهُ المؤلِّف في الأصل. ولا يجوز نسبة الغلط للمؤلِّف إلّا اذا ثبت ذلك ببراهين قاطعة، خِلافًا لمَا جرى عليهِ معظمُ المستشرقين.

٤) بخصوصِ قواعد الخطّ والإملاء، التي تطوَّرت على كرِّ العصور، وضعنا النصَّ بالرسم الذي يتداولهُ اليوم أبناءُ عصرنا، وذلك في كتابة الهمزة مثلاً، او حروف المدّ، وحروف التنوين وما شاكل. وهدفُنا في كلِّ ذلك الحصولُ على أقرب شكلٍ، بعيدٍ عن التحريف والتصحيف، لا لِمَا كتبَهُ النُسَّاخ، بل لِمَا كتبَهُ المؤلِّف ذاتُهُ.

٥) أَشرنا عمومًا في الحواشي الى كلِّ تغييرٍ او تنقيحٍ بدا لنا ضروريًّا، وَفقًا للقواعد التي أَوردناها سابقًا. لكنَّنا أَغفلنا أَحيانًا بعض التغييرات التي لا أهميَّة لها بتاتًا، حِرصًا على

عدم تضخيم الحواشي دون فائدة. فقد أَعملنا الرويَّة في اختيارنا للروايات المختلفة في نصوص المخطوطات، فأدرجنا في الحواشي ما كان منها ذا فائدة، وإنْ طفيفة، وأغفلنا ما ليسَ له أيَّةُ فائدة. وقد خالفنا في ذلك ايضًا ما جرى عليه معظم المستشرقين. ونقدّم مثالاً على ذلك نابعًا من طبيعة الخطّ العربيّ. فانَّ نصفَ الحروف فيهِ يتميَّزُ عن النصف الآخر بمجرَّد النقاط. فلو اضطررنا الى الإشارة في الحواشي الى كلِّ مظاهر التصحيف الواردة عن غياب بعض النقاط، لامتلأت الصفحة بالحواشي دون أيّة فائدة، إلّا اذا كان للتصحيف أثرٌ في تغيير المعنى. كما أنّا أضفنا من عندنا الهمزات والمدّات والشدّات. وأثبتنا الألف المحذوفة في بعض الكلمات، مثل سليمان وابراهيم وثلاث الخ... وشكَّلنا الكلمات قدر الإمكان. وبالطبع لا نشير الى هذه الإضافات في الحواشي، آخذين بعين الاعتبار فقط رسم الكلمة، بصرف النظر عن النقاط والعلامات. فنكتبُ مثلاً «البدء» بدلاً من «البدي» او «البدو». ونكتب «بارئنا»، بدلاً من «بارينا»، و«خاطئة» بدلاً من «خاطية»، و«خطيئة» بدلاً من «خطيَّة» الخ[1]...

ثانيًا – طريقتنا في إخراج النصّ

هذه الطريقة في الإخراج تختلف قليلاً في نصّ الديوان الشعريّ عنها في نصّ المؤلّفات النثريَّة. ولا بدَّ لنا اذًا من وصف كلٍّ من الطريقتين على حدة.

---

(١) راجع في كلّ ذلك ما ورد في الفصل السادس من مقدّمة الأب سمير خليل للمقالة في التوحيد ليحيى بن عديّ (المجلد ٢ من هذه المجموعة). وراجع كذلك «مشروع أُسس تحقيق التراث العربيّ» الذي وضعته لجنة مختصّة بدعوةٍ من المنظَّمة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم (معهد المخطوطات العربيّة)، بالتعاون مع وزارة الثقافة والإعلام بالجمهورية العراقيّة في بغداد، سنة ١٩٨٠. وقد نشرته «رسالة معهد التراث العلميّ العربيّ» بحلب في عددها ٢١ (السنة الخامسة، كانون الأول ١٩٨٠)، ص ٦ – ١٠.

(آ) طريقة إخراج نصّ الديوان الشعريّ:

١) رقَّمنا القصائد بالتسلسل، فكان عددها ٧٩ قصيدة. وقد اعتمدنا في هذا الترقيم تسلسل القصائد كما ورد في مخطوط المكتبة المارونيَّة بحلب، الذي يحتوي ٧٧ قصيدة، وأضفنا اليها القصيدتين ٧٨ و٧٩ كما وردتا في مخطوط مكتبة القبر المقدَّس في القُدس الشريف.

٢) في معظم المخطوطات يرد ذكر عدد أبيات كلّ قصيدة بالعبارة التالية: «العدّة» كذا، بالأرقام اليونانيّة او القبطيّة او العربيّة. فأهملنا هذه العبارة، لأنّ عدد أبيات القصيدة يختلف باختلاف المخطوطات. والأفضل ان يأخذ القارئ بالعدد النهائيّ الذي توصّلنا اليهِ من مقارنة جميع المخطوطات. فهناك أبياتٌ سقطت من أحد المخطوطات، تجدُها في مخطوطٍ آخر. ولن تحصل على العدد الصحيح إلّا بجمع الأبيات بعدَ إثبات نصِّها النهائيّ كما فعلنا.

٣) كنا نودّ ان نضع لكلّ قصيدةٍ عنوانًا نستقيهِ من موضوعِها. لكن سرعانَ ما تبيَّن لنا أنَّهُ ليس لكلِّ قصيدةٍ موضوعٌ واحد، بل كثيرًا ما تنتقلُ القصيدة من موضوعٍ الى موضوع. فقرّرنا اذ ذاك ان نستبدل بالعنوانِ ذكرَ مطلع القصيدة، وهذا أسهل وأضمن.

٤) لكنَّهُ كان لا بدَّ لنا، بعد ذكر رقم القصيدة ومطلعها، من إيراد ملخَّصٍ لأهمّ ما ورد فيها من أفكار. وقد حاولنا قدر استطاعتنا ان يكون هذا الملخَّص وافيًا شاملاً، دون تطويل. وغنيٌّ عن البيان أنَّ هذا الملخَّص هو من وضعنا، وليس من وضع المؤلِّف او النُسَّاخ. لذلك أوردناهُ بين معقوفَيْن، وطبعناهُ بحرفٍ صغير، لكي يتميَّز عن جسم القصيدة.

٥) رقَّمنا أبيات كلِّ قصيدة، لكي تسهل مراجعتُها. فاذا قلنا مثلاً: راجع ٣٥/١، يعني ذلك البيت الخامس والثلاثين من القصيدة الاولى. وإنَّ مراجع

الحواشي تتقيَّدُ بأرقام الأبيات وتتبعُها بانتظام، دون الحاجة الى إضافة ارقامٍ بين هلالَيْن، كما في سائر النصوص.

٦) ذكرنا على الهامش، في مطلع كلِّ قصيدة، جميع المخطوطات التي وجدنا فيها القصيدة المعنيَّة، مع ذكر رموزها وصفحاتها، لتسهل مراجعتُها.

٧) إنَّ مدخل كلِّ قصيدةٍ في المخطوطات يرد بالعبارة التقليدية التالية: «ولهُ أيضًا، رضيَ اللهُ عنهُ»، او «ولهُ ايضًا عفى اللهُ عنهُ»، او «ولهُ ايضًا نوَّر اللهُ ضريحَهُ»، الى ما هناك من عبارات المديح التي يعرفها الجميع. وقد أدرجناها عمومًا وفقًا لمخطوطِ المكتبة المارونيَّة بحلب. لكنَّنا أغفلنا ذكر الروايات المختلفة التي تبتعد قليلاً عن النصّ الذي اعتمدناه، لأنَّهُ لا فائدة من ذكرها، عِلمًا بأنَّ كلَّ ناسخٍ كان يتصرّف بحريتهِ الكاملة في وضع هذه التعابير، ولا يتقيّد قسرًا بنسخ العبارة التي اعتمدها المخطوط الذي ينسخ عنه.

٨) في الملخَّص الذي وضعناهُ في مطلع كلِّ قصيدة، أشرنا الى وزن القصيدة.

٩) خلافًا للقاعدة المتَّبعة عمومًا في الدواوين الشعريّة المطبوعة في العالم العربي، رأينا ان نضع أحيانًا فواصل في قلب البيت، وعلامات استفهام او تعجّب في آخره، كلَّ مرّةٍ اقتضى ذلك تسهيلُ فهم المعنى ومنع الإلتباس.

(ب) طريقة إخراج نصّ المؤلّفات النثريَّة:

١) صنّفنا المؤلَّفات النثريَّة التي عثرنا عليها، وقسمناها الى خمسة اقسام:

آ) القسم الأول يتضمن المقالات اللاهوتيّة، وعددها ثمانية.

ب) القسم الثاني يتضمن الميامر، اي المواعظ القصيرة، وعددها ثلاثة.

ج) القسم الثالث يتضمن سؤالات وجوابات، وعددها ثلاثة.

د) الأدعية، او الدعاءات، وعددها خمسة.

هـ) التحميدات، وعددها واحد فقط.

٢) وضعنا لكلِّ مؤلَّفٍ عنوانًا، هو العنوان الذي حفظته لنا المخطوطات اذا كان مقتضبًا، او عنوانًا مستوحى من تعابيرهِ ذاتها، ولكن بشكلٍ مقتضب، يليهِ العنوان المطوَّل كما ورد في المخطوطات.

٣) قسمنا كلَّ مقالٍ او ما شاكله الى فقراتٍ ذات أرقام متسلسلة، تسهيلاً للمراجع.

٤) وضعنا لكلّ فقرة او مجموعة فقرات عنوانًا ثانويًّا للتعبير عن منطق كلام المؤلِّف.

٥) ثم قسمنا كلَّ فقرةٍ الى جمل متوازية، كالشّعر العصريّ او النثر المسجّع، لتسهل قراءتُها.

٦) أمّا الحواشي، فقد أشرنا اليها في المتن بأرقامٍ صغيرةٍ موضوعة بين هلالين.

٧) اخيرًا لم نتورَّع عن وضع النقاط والفواصل والعلامات، بل استعنّا بها قدر الامكان، لتسهيل القراءة وتفهّم المعنى.

الفصل العاشر

مَعاني الدّيوان

١) **القصائد الزهديّة او الدهريّة**. إنَّ ديوان شاعرنا حافلٌ بالأبيات الزهديَّة. فلو أردنا إيرادها بكاملها، لوجب علينا ان ننقل هنا ما يقارب ربع ديوانهِ. لذا رأينا ان نكتفي هنا بالإشارة الى القصائد التي خصَّصها بأكملها او بأغلبها لموضوعات الزهد في الدنيا وهجو الدهر.

ففي القصيدة العاشرة (١٠/١ – ٢)، يتحدّث الشاعر عن صروف الدهر، وزوال الدنيا ومفاتنها، وعن المنيّة التي لا تشفق على احد. ثم ينتقل الى أهميّة العقل والعلم والدين والتوبة عن المعاصي. فيقول في مطلع القصيدة:

لا يُعجِبَنَّكَ مَنْ يَصفو لهُ الزَّمَنُ ‏ ‏ ‏ أَلناسُ عندَ صفاءِ الدهرِ تُمتَحَنُ
وٱرغب بنفسِكَ عَمَّا ليسَ يَنفعُها ‏ ‏ ‏ فلا سرورٌ لها يَبقى ولا حَزَنُ

وهناك قصيدةٌ زهديَّة أُخرى هي القصيدة الثانية والثلاثون، ومطلعها:

حبلُ الوِصالِ من الإخوانِ مُنصَرِمُ ‏ ‏ ‏ وكلُّ ما بَنَتِ الأَيَّامُ مُنهَدِمُ
يا دهرُ رُدَّ على جِسْمي شبيبَتَهُ ‏ ‏ ‏ فقد تعالى عليَّ الشَّيْبُ والهَرَمُ
أَبكيتَني بعدَ ما أَضحكتَني زمنًا ‏ ‏ ‏ والناسُ لا بدَّ ان يَبكوا ويَبتَسِمُوا

وهناك قصيدةٌ زهديَّة أُخرى، هي القصيدة الرابعة والثلاثون، ومطلعها:

النفسُ تَبقى والجوارحُ تَتْلَفُ ‏ ‏ ‏ حتّى يَبيدَ الهيكلُ المتأَلِّفُ

ويستبين الهاجس الزهديّ في الجزء الثاني من القصيدة الخامسة والثلاثين (٣٥ / ٣٠ ٥٦). وقد حَسَبَهُ كثيرون من نُسّاخ الديوان قصيدةً مستقلّة.

وهناك قصيدةٌ دهريّة زهديّة أُخرى هي القصيدة الخامسة والخمسون، وفيها يحمل الشاعر على غرور الدنيا وأباطيل العالم، ولا يرى علاجًا لها إلّا في اعتناق الحياة النسكيّة. ومطلعها:

دَعْ هذه الدنيا لِعاشِقِها ... من قبلِ ان يَغشاكَ طارِقُها

وهناك قصيدةٌ أُخرى زهديّة محض، هي القصيدة السادسة والخمسون، يحمل فيها الشاعر كالمعتاد على غرور الدنيا وأباطيل العالم. لكنَّه، خلافًا لمَا جرى عليهِ في سائر قصائدهِ الزهديَّة، لم يطبع هذه القصيدة بالطابع المسيحيّ، فغلبَ عليها التشاؤم، وغابت عنها فسحة الأمل ورجاء القيامة. وقد جاء في مطلعِها:

كيف يُعينُ العينَ إطراقُها ... ودمعُها يَجرحُ آماقَها

يا ايها الجاهلُ، انتَ الذي ... غَرَّكَ من دُنياكَ إشراقُها

راقَك حُسْنُ كُلُّهُ زُخْرُفٌ ... والعينُ تَستحِسنُ ما راقَها

نظرتَ منها وجهَ غَرّارةٍ ... فأنتَ من أجهلِ عُشّاقِها

وفي الجزء الثاني من القصيدة التاسعة والخمسين (٥٩ / ٢٣ – ٤٦)، يحث الشاعر نفسَهُ على الزهد في الدنيا وإغاثة المحتاجين. ويذكر انه فقدَ ابنَهُ في سنّ العشرين. امّا هو فقد بلغ سنّ الثمانين. فزهد في الدنيا، وقصد العودة الى الدير، لولا «حريمٌ» وجب عليهِ الاعتناءُ بهنَّ في العالم. ويختم بذكر الموت، فيقول:

قد كنتُ ربَّيتُ إبنًا قلتُ يَنفعُني ... بعدَ المَماتِ، فماتَ الإبنُ من دوني

جارَتْ عليهِ الليالي في تَصرُّفِها ... فبانَ عن والدٍ مفجوعٍ محزونِ

دفنتُهُ إبنَ عشرينٍ، وها أناذا ... شيخٌ بلغتُ الى عمرِ الثمانينِ

وإشتهيتُ أُتِمُّ العُمرَ مُعتَصِمًا بتوبةٍ في ديارات الرهابينِ
لولا حريمٌ أُراعيهِم وأَحفظُهُم فهم عن الزهدِ في الدنيا يَعوقوني

ونجد اللون الزهديّ والحِكَميَّ مجتمعَين في القسم الاوّل من القصيدة الحادية والستين (١/٦١ – ١٢)، حيثُ يقول في مطلعها:

وما خلا الدهرُ من أمْنٍ ومن وَجَلِ ومن حياةٍ ومن موتٍ الى أَجَلِ
والناسُ ترجو بَقاهُ وهو يَقْطَعُهُم، قطعُ الرجاءِ كقطعِ الفأسِ للأَصَلِ
حتّى اذا فنيَتْ أيّامُ بعضِهِم قامت لبعضِهِم الأَيّامُ بالدُّوَلِ
فالحِرصُ يتبعُهم، والموتُ يَطلبُهم، والجهلُ يُرغِبُهم في فاسدِ العَمَلِ

ومن أجمل قصائدهِ الزهديّة القصيدة الثانية والستون، وهي تتضمّن في قسمها الاول أبياتًا رائعةً عن صروف الدهر وتقلّباتهِ، حيثُ يقول شاعرنا مثلاً:

أُنظرْ لِنفسِكَ فالرحيلُ قريبُ والعبدُ يُصلِحُ شأنَهُ التهذيبُ
فوجودُ بعضِ الخَلْقِ يُعدِمُ بعضَهُ وشروقُ هذا عندَ ذاكَ غُروبُ
وصُرُوفُهُ مثلُ القِسِيِّ بأَسهُمٍ تُرمى، فتُخطي تارةً وتُصيبُ
مَسمُومَةٌ والسُمُّ في أقطابِها فمِنَ المفاصلِ والعروقِ دَبيبُ
تَجري معَ الأفلاكِ جريًا في السمَا والأرضُ أَفعالٌ لها وخُطوبُ
فمِنَ الإِصابةِ والخطاءِ كِلَيْهِمَا لِلمَرءِ حظٌّ وافرٌ ونَصيبُ

وله قصيدةٌ زهديّة أُخرى، هي القصيدة السادسة والستّون. وموضوعُها قربُ الساعة، وبطلان العالم، وصروف الدهر. ويغلب عليها التشاؤم المألوف في هذا اللون من الشعر. يقول شاعرنا:

زَمَني مُولَعٌ بإستِحثاثي في رحيلي عنهُ بغيرِ أَثاثِ

دفعَتْني أَيَّامُهُ والليالي من عُلُوّ القصورِ للأَجداثِ
كلُّ راثٍ لِغَيرِهِ من حُتوفٍ سوفَ يَلقى من حتفِهِ غيرَ راثِ
وجديدُ الزمانِ من بعدِ حينٍ يتلاشى الى البِلى والرثاثِ

وهناك قصيدةٌ زهديَّة دينيّة أُخرى ، هي القصيدة الرابعة والسبعون ، يفتتحها الشاعر بهجو العالم الغرور. ثم يتطرّق الى تجسّد الكلمة ، ويختمُها بالحثّ على الإحسان ، فيقول :

ايها الإنسانُ مهلاً كلُّ ذي جسمٍ سيَبلى
صُنتَ قومًا ولَكَمْ فـ ـرَّقْتَ للأَقْوامِ شَمْلا
دَعْ غِناءً ليسَ يبقى لكَ فيها ثُمَّ تَسْلى
خَلِّها وٱزهد، ألا العا قِلُ مَنْ عنها تَخَلّى
كلُّ حيٍّ لم يَمُتْ شَيْـ ـخًا كبيرًا، ماتَ كَهْلا

وإنَّ الديوان يُختَم بقصيدةٍ زهديّة جميلة ، هي القصيدة التاسعة والسبعون. نورد منها الأبيات التالية ، وفيها بعض الغَزل في معرض الزهد :

صاحِ ما لي أَرى الديارَ خرابا فارقَتْ بعدَ أُنسِها الأَحبابا
عفتِ الريحُ رسمَها ، فمَحَتْ مِنْـ ـها رُبوعًا وأَذهبَتْها ذَهابا
وَلِعَهْدي بها ، وفيها ظِباءٌ لابساتٌ من الحريرِ ثِيابا
ناعِمَاتٌ ، خرادُهُنَّ غَريرٌ ساكناتٌ مجالسًا وقِبابا
كلُّ خودٍ كبدرِ تَمٍّ مُنيرٍ كشفَ الضوءُ عن ضِياهُ السَّحابا

٢) **قصائد المواعظ والحِكَم**. لعلَّ هذه القصائد لا تختلف كثيرًا عن القصائد الزهديَّة والدهريَّة. مع ذلك فقد جمعنا هنا في هذا الباب القصائد التي غلب عليها الطابع الوعظيُّ والحِكَميّ. وهي كثيرةٌ في ديوان شاعرنا.

خصَّص الشاعر القصيدة التاسعة والعشرين لهذا اللون من الشعر. فملأَ قصيدته بالحِكَم عن زوال الدنيا. فنصح بالتوبة قبل فوات الأوان، على مثال الرهبان والنسّاك. ثمَّ حثَّ المسيحيّين على الإتّضاع والمحبّة وتناول القربان المقدَّس والتردّد الى الكنيسة والطاعة لأوامرها.

وكذلك القصيدة الحادية والثلاثون. وقد ضمَّنها مجموعةً من الحِكَم والمواعظ المألوفة، للحثِّ على التوبة وعمل الخير، ومحبّة الناس أجمعين، والهرب من غرور الدنيا، وانتظار المثوبة يوم الدين. ويتطرَّق فيها للحديث عن الحُكّام الظالمين، الذين يضطهدون المسيحيّين، فيحثُّ إخوتَهُ المؤمنين على الصبر والرجاء في المِحَن.

وفي القصيدة السابعة والثلاثين، يدعو الشاعر نفسَهُ الى التوبة، وتذكّر يوم الدين، وصُنع الخير والزهد في الغنى، واكرام الناس أجمعين، وتسبيح الله. ومطلعها:

ويكِ يا نفسُ، ما أقلَّ حَياكِ غُضِّيَ الطرفَ عن ركوبِ هَواكِ

وفي القصيدة الثامنة والثلاثين، يُسدي الشاعر النصائح للمؤمنين بالزهد في الدنيا والتوبة ومحبّة الاعداء، وعدم التذمّر، وزيارة المرضى وإطعام الجياع وإرواء العطاش والرفق بالناس، وإكساء العراة، والصلاة الى الله، وتجنّب أصحاب البِدَع. ومطلعُها:

يا نفسُ لا ترغبي في مُلْكِ دُنْياكِ ولا تُمَدَّ الى الأَطماعِ عيناكِ

ثم تأتي القصيدة التاسعة والثلاثون، وفيها يحثُّ الشاعر على التوبة وعبادة الله، والإستسلام لإرادتهِ، التي تعتلن للناس في أحداث القَدَر. كما يحثُّ على نبذ اللهو والمجون والمكاسب المحرَّمة (٣٩/١ – ٣٧). ومطلعها:

يا نفسُ خَلّي هواكِ وٱرتجِعي وٱكْتَفِي بالـيَسيرِ وٱقتَنِعي

وفي القصيدة الاربعين (٤٠/٢٥ – ٢٩) يحثُّ الشاعر المسيحيّين على الإحسان والإعتراف بالخطايا وذكر الموت والتوبة والاتضاع والصلاة الخ...

وكذلك في القصيدة الثامنة والاربعين (٤٨ / ١ – ١٤) ، حيثُ يحثُّ الشاعر على التوبة ، والإستعداد للقاء المسيح كالعذارى الحكيمات ، والمتاجرة بالمواهب التي أنعم الله بها على كلّ واحد ، والدخول من الباب الضيّق الذي يؤدّي الى الملكوت ، والحفاظ على النقاوة التي تليق بمن هم أعضاء في جسم المسيح السرّي .

وإنَّ الجزء الثاني من القصيدة الثالثة والخمسين (٥٣ / ١٣ – ٣١) مفعَمٌ بالمواعظ والحِكَم ، فيهِ يخاطب الشاعر نفسَهُ ، ويدعوها للتوبة والإستعداد للموت وليوم الحساب ، فيقول :

نفسِ توبي الى الإلٰهِ وعودي لطريقِ الهُدى لعلَّكِ تَهْدِي
لو تُعِدّي للبَعثِ عِدَّةَ خَيْرٍ وتخافي العذابَ لم تَتَعَدِّ

أمّا القصيدة الرابعة والستّون فهي بأكملها مشحونةٌ بالمواعظ والحِكَم ، ومطلعُها :

جانِبِ الفاحشاتِ والأَلطاخا وعَنِ الصالحاتِ لا تَتَراخَا

وهناك قصيدةٌ حِكَمِيَّةٌ أُخرى جميلةٌ هي القصيدة الخامسة والستّون ، وفيها يحثُّ الشاعر على السهر والإستعداد للموت ، والتوبة ومحبّة الاعداء ، والتمسُّك بأقوال الإنجيل الكريم ، والتفكير في يوم الحساب ، والإخلاص للدين المسيحيّ في السرّاء والضرّاء ، فيقول :

طوبى لِمُستيقظٍ باللّيلِ لم يَنَمِ خوفًا من الطارقِ الهَجَّامِ في الظُلَمِ
يَبكي خَطاهُ ، اذا أَهلُ الخَطا رَقدوا عنِ البُكاءِ ، بدمعٍ وابلٍ سَجِمِ
كم قد نصحتُ وكم أَبديتُ موعِظَةً وذو الجهالةِ عن قولِ الصوابِ عَمِي
وها أنا لجميعِ الخَلْقِ أُنْشِدُهُ وقائِلُ الحقّ فيهِ غيرُ مُحتَرَمِ
ولا أُكَذِّبُ ما قالَ الكتابُ ولو أُريقَ في حُبِّ إِيسوعَ المسيحِ دَمِي

وفي الديوان قصيدةٌ أُخرى ملأَى بالنصائح والمواعظ ، هي القصيدة السادسة

والسبعون. لكنَّها تافهة المعنى، ركيكة المبنى، حافلةٌ بالأخطاء اللغويّة والعروضيّة. ولعلَّها من ناظمٍ متأخّرٍ غير شاعرنا الغزّي. ومطلعُها:

يـا بَني الآبِ فٱسمَعوا ومعَ السَّمعِ فـٱفـهَـمُوا

على أنَّ الديوان يحتوي في آخر قصيدةٍ منه (٧٩/٢٧ – ٢٩) هذه الأبيات الثلاثة الرائعة، وفيها يخاطب الشاعر نفسَهُ:

لا تَكوني يا نفسُ مِمَّن عَصَا الـ ـلّهَ، ومن موعدِ الإجابةِ خابَا
وٱصبِري تحتَ كلِّ ضيقٍ شديدٍ وٱحمِلي في الأَمانةِ الأَوصابَا
وٱجعلي المؤمِنينَ في كلِّ أَرضٍ إِخوةً، وٱستجدّيَ الأَصحابَا

٣) وما يلحق بالقصائد الزهديَّة وقصائد المواعظ والحِكَم، الأبيات التي يبكي فيها الشاعر خطيئتَهُ، ويحثُّ نفسَهُ على **التوبة**. فيقول مثلاً (٥/٣–٤)، باكيًا خطيئتَهُ:

خليلَيَّ، ما بعدَ الخطاءِ رَزِيَّةٌ ولا بِدعَةٌ، بل فوقَ كلِّ البَدائِعِ
ذَرا مُقْلَتِي تَذري الدموعَ، فربَّمَا طَفَا زَفَراتِ القلبِ فيضُ المَدامِعِ

وفي آخر القصيدة العاشرة (١٠/٢٥ – ٣٢) يدعو الشاعر كذلك الى التوبة، والعودة الى العقل والعلم والدين والنفس، وعمل الخير واتّباع الإنجيل.

ويخصّص الشاعر الجزء الأوّل من القصيدة التاسعة والخمسين (٥٩/١ – ٩) لحثّ نفسهِ على التوبة، فيقول:

يا نفسُ لا تندبي موتًا فَإبكيني عساكِ من وسَخِ الآثامِ تُنْقِيني
متى أَتوبُ ونفسي لا تُطاوِعُني ولا تَزالُ على التفريطِ في ديني
متى أَتوبُ ونفسي غيرُ راضِيَةٍ بِقُوتِ عامٍ، وقوتُ اليومِ يَكفيني

ويستفيض في الحثّ على التوبة في القصيدة الحادية والستين (٦١ / ٣٦ – ٣٩)، فيقول:

يا نفسُ توبي وقومي في الصلاةِ فمَا ... يُوافِقُ النفسَ إنْ مالت الى الكَسَلِ
ألا ٱهجُري هذهِ الدنيا وزينتَها ... تَمَّتْ لشيطانِها بالمَكْرِ والحِيَلِ
تُريكِ وجهًا جميلاً لا جمالَ لهُ ... تَميلُ في مذهبِ السُقَّاطِ والسُّفَلِ
لا خيرَ في مَكسِبٍ لا يُستَفاد بهِ ... أَجرٌ، ولا في سبيلٍ غيرِ مُعتَدِلِ

٤) ومن قصائد الزهد والحِكَم والمواعظ والحثّ على التوبة ،ننتقل الى **قصائد الرثاء**، وبها نختم ألوان الشعر التقليديّ التي وجدَ لهُ الشاعر فيها نماذج يحذو حذوَها من وضع الشعراءِ الأقدمين والمعاصرين لهُ.

ففي القصيدة الخامسة والثلاثين (١ – ١٢)، يرثي ولدَهُ وحفيدَهُ إبراهيم، ويصف حزنَهُ من بعدهما ووحشتَهُ:

أَقولُ للدارِ والسُكَّانُ قد رَحَلُوا ... والدمعُ من مُقلَتِي في الخَدّ مُنهَمِلُ
يا دارُ هل لكِ علمٌ بالذين مَضَوا ... وغيَّبَتْهم صروفُ الدهرِ، ما فَعَلوا؟
فالحُزنُ يَجرحُ أَحشائي ويُحرِقُها ... فمَا تُسرُّ وإنْ طالت بها الطُّوَلُ
أَصبحتُ أَسأَلُ رَبْعًا لا أَنيسَ بهِ ... وهل يُجيبُك عمَّا تسأَلُ الطَّلَلُ
سَقيًا لأيّامِنا، والعيشُ في دَعَةٍ، ... أيّامِ عهدي بهم، والشَّمْلُ مُشتَمِلُ
فصِرتُ بعدَ شَتاتِ الشمْلِ مُكْتَئِبًا ... تَضيقُ في وجهيَ الأَسْبابُ والسُبُلُ
يا ليلُ رُدَّ على عينيَّ نومَها ... إنْ لُذَّ بالنومِ صَبٌّ هائِمٌ وَجِلُ
ثَكِلْتُ من بعدِ إبراهيمَ والدَهُ ... فقد نَحلْتُ، وأَضنى جِسْمِيَ الثَّكَلُ
وصارَ لي عوضَ الياقوتِ مَخْشَلَبٌ ... والظلمُ تُظْلِمُ من هَمّي بهِ المُقَلُ

وفي القصيدة الستين (٦٠ / ١ – ١٣)، يرثي أيضًا ولدَهُ فيقول:

يا صاحِبَيَّ على الرَّبْعِ المُحيلِ قِفَا   وسائِلاهُ وإنْ كانَ السؤالُ جَفَا
عساهُ يُعطيكُما عن أَهْلِهِ خبَرًا   يَشفي الكئيبَ من الهمِّ المُقيمِ شِفا
إنّي لأَعجبُ من صبري ومن جَلَدي   ومن تكدُّرِ عيشي بعدَ طيبِ صَفا
يا لائِمي في بُكائي، لو علمْتَ بِمَا   أَلقى من الوَجْدِ، ما أَعنفتَني عَنَفَا
قد كنتُ آملُ أنَّ ٱبني يُساعِدُني   على الزمانِ، فلمَّا إِستوى حُتِفا
فصرتُ فردًا وحيدًا غيرَ مُعْتَقِبٍ   إبنًا فأُشغَفُ بالدنيا بهِ شَغَفَا

ولعلَّ أَبلغ رثاءٍ يرثي بهِ الشاعرُ ولدَهُ نجدُهُ في القصيدة الخامسة والسبعين:

يا ساكنًا بالترابِ، يا سَكَني،   مُشتَمِلاً في الترابِ بالكَفَنِ
إنّي أَخافُ الترابَ يُفْسِدُ ما   لامَسَهُ من نُعومةِ البَدَنِ
يا حبَّذا مُضَّجَعًا حللتَ بهِ   لولا غِطاهُ لوجهِكَ الحَسَنِ
أزورهُ، أَشتكي جفاهُ، فمَا   يَسمَعُ قولي ولا يُكَلِّمُني
أَشغَلَهُ الدهرُ عن مؤانَسَتي   ومنهُ بعدَ الدنوِّ أَبعدَني
يا وَلدي، بل أَقولُ يا كَبِدي،   أَما لكَ عودةٌ الى الوَطَنِ
هيهاتِ لا عودةَ تُقَرِّبُني   منكَ، ولا إِنْ شكوتُ تَرحَمُني

٥) والآن ننتقل الى ما ورد في الديوان من معانٍ دينيّة محضة، وهي التي يتميّز بها شاعرنا الغزّي عن غيرهِ من الشعراء. ونبدأها بموضوع **التوحيد والتثليث**.

إنَّ لشاعرنا قصيدًا صغيرًا من خمسة أبيات، هو القصيد السابع والأربعون، يشيد فيه بعظمةِ الله وقِدَمِهِ وعُلُوِّهِ عن الأفهام. ومع ذلك فقد أراد سبحانهُ وتعالى ان يخلق الإنسان لكي يسبّحَهُ بالإشتراك مع جند السماء اي الملائكة. يقول شاعرنا:

سبحانَ من صَغُرَتْ في مُلكِهِ العُظَمَا   لهُ الذكورُ عبيدٌ والإناثُ إِمَا
سبحانَهُ وتعالى مجدُ عِزَّتِهِ   لمّا تقدَّمَ مخلوقاتِهِ قِدَمَا

لا يَستشِفُّ ذَوُو الأَبصارِ رؤيتَهُ ولا يُحيطُ بمعنى وصفِهِ العُلَمَا
أَرادَ يَـخلُقُ إِنسانًا بِقدرتِهِ لِكَي يُسبّحَهُ مَعْ جُنْدِهِ الحُكَمَا
والعقلُ أَبداهُ مُختَصًّا لِصورتِهِ وَكَوَّنَ الجسمَ طينًا من تُرابٍ وَمَا

على ان الله تعالى ، «الذي لم يَـرَهُ أحدٌ» ، أصبح «منظورًا» بالعقل الذي يتّصل به ، «ومُصَوَّرًا» في شخص السيّد المسيح. يقول شاعرنا (١٦/٦١ – ١٨) :

أَلا أفْهَمِ القولَ في معنى خطابِكَ لي اللهُ يَعلو عُـلُـوًّا لا يُحاطُ بهِ
وإنْ يَكُنْ لِخَفاهُ غيرَ مُتَّصِلِ ونحنُ نَـلْـقاهُ بالمَعقولِ مُتَّصِلاً
وفيَ المسيحِ ، ولولا العقلُ لم تَصِلِ نفوسُنا وجدَتْ بالعقلِ صورتَهُ

هذا الالٰهُ الواحد الذي لا تُحيط به الأَفهام ، يَرى فيهِ المسيحيّون أقانيم ثلاثة : آبًا وابنًا وروحَ قُدُسٍ. لكنَّ هذا التثليث في الأقانيم لا يعني تثليثًا في الربوبيَّة. هذا ما يشرحُهُ الشاعر في القصيدة الحادية والخمسين ، وهي قصيدة جدليَّة ، يحاور فيها اليهود ، فيقول لهم :

قُلنا لهم : لم نَقُلْ ثلاثةَ أَرْ باب ، ولكنْ ربًّا لِمُقْتَصِدِ
كِلْمَتُهُ منهُ غيرُ مُحدَثَةٍ فَهْوَ منها كَنَحْنُ من جَسَدِ
مِثلَ الكتابِ الذي بهِ بعثَ الـ ـرُّسْلُ الينا على القُرْبِ والبُعُدِ
لو لم تَحُسَّ العيونُ صورتَهُ مُحدَثَةً ، للوجودِ لم تَجِدِ

الى ان يقول (٢٨/٥١) :

ما علينا من آبٍ وَكِلْمَتِهِ والروحِ ، عيبٌ ، في ذاتِ مُتَّحِدِ

فالأقانيم الثلاثة في نظر الشاعر «صفاتٌ» للذّاتِ الالهيَّة الواحدة. فيقول (١٣و٤/٢٠) :

روحُ الإلٰهِ نُسَمِّيهِ الإلٰهَ كما نُسَمّيَ الجَسَدَ الملمُوسَ إنسانا
آبٌ وإبْنٌ وروحٌ: هذهِ صِفَةٌ لواحدٍ لم يزل للناسِ ديَّانا

ويحاول الشاعر ان يُقرِّب لقرّائِهِ ومستمعيهِ فهمَ الثالوث المقدَّس، فيجد أنَّ اسم الله عزَّ وجلَّ إنَّمَا هو مركَّبٌ من أحرفٍ ثلاثة، بينما الاسم هو واحد. ويرى شاعرنا في ذلك رمزًا للثالوث الأقدس، فيقول (٨/١ – ٢):

أَلِفٌ تألَّفَ لامُها بالهَاءِ لِوجودِ إسمٍ جلَّ في الأَسمَاءِ
إسمٌ عَدَدْناهُ ثلاثةَ أَحْرُفٍ باللفظِ، والتوحيدُ في المَعناءِ

ويعود الشاعر الى هذا الرمز في ٢٩/٦٠ – ٣٠، فيقول:

وقد يَرى البَشَرُ المخلوقُ خالِقَهُ إنْ ميَّزَ الهاءَ واللاَّمَينِ والأَلِفا
هذا كلامٌ يُريكَ الدُرَّ مُنْتَظِمًا إنْ أنتَ أكشفتَ عن مكنونِهِ الصَّدَفا

وفي الواقع قد يكون شاعرنا الكاتبَ المسيحيَّ الوحيد الذي أشار الى هذا الرمز للتثليث في التوحيد. على أنَّ هذا مجرَّدُ رمزٍ ليس إلَّا، وهو لا يُقدِّم الدليل على التثليث، كما هو واضح. لذلك نرى شاعرنا يلجأُ في القصيدة الحادية والأربعين (٤١/١ – ٧) الى دليلٍ فلسفيٍّ آخر، تَوارثَهُ عن غيرِهِ من علماءِ الكلام المسيحيّين، يرى في ذات الله نُطْقًا وحياةً جوهريَّين. فالنُطقُ هو الكلمة، والحياةُ هي الروح القدس. ولنسمع شاعرنا يتغنّى بهذه التأملات، فيقول:

بآسمِ من جَلَّ ذكرُهُ في الأَسامي وَعَلا عن إحاطةِ الأَوهامِ
خَلَقَ الخَلْقَ للوجودِ، فمعنا هُ دليلٌ لِلمُوجِدِ العَلاَّمِ
كانَ قبلَ الزمانِ من غيرِ حدٍّ مُحْدِثٍ للشُّهورِ والأَعوامِ
أَوَّلٌ آخِرٌ حَكيمٌ قديمٌ ظاهرٌ باطنٌ عنِ الأَفهامِ
ذاتُهُ أَوجبَتْ حياةً ونُطْقًا لا كَخَطٍّ يُخَطُّ بالأَقلامِ

إنَّمَا تُدرِكُ النواظِرُ منهُ أَلِفًا قبلَ هائِها واللاَّمِ
ولهُ صورةٌ فيَ العقلِ لا تُدْ رَكُ إلّا بالفكرِ والأَوهامِ

وقد خصَّص الشاعر قصيدتَهُ السادسة والاربعين، وهي قصيدةٌ من خمسة أبيات، للتحدّث فلسفيًّا عن الوحي ونُطْقِ الإله، الذي هو ازليٌّ قديمٌ في كيانهِ، لكنَّه انتهى إلينا في الزمن، فكُتِبَ في الأسفار المقدَّسة. فمعناهُ بالنسبةِ الى لفظهِ، كالخالقِ بالنسبةِ الى الخليقة. وكذا فاعلُ الشرِّ موجودٌ بفعلهِ ومفعولهِ. يقول شاعرنا:

تباركَ من أوحى الكِتابَ وأنعَمَا وخصَّ بهِ دونَ الخليقةِ آدَمَا
فأَوَّلُهُ نُطْقٌ تقدَّمَ كونُهُ وآخِرُهُ خَطٌّ بهِ القولُ أُختِمَا
فمعناهُ موجودٌ بصورةِ خطِّهِ كموجودِ ما في الأرضِ مِمّا فيَ السَّمَا
ولولا لطيفُ الخَلْقِ يُظهِرُ فِعْلَهُ بغيرِ لطيفٍ للوجودِ لأُعْدِمَا
كذا قد وَجَدْنا فاعلَ الشرِّ لم يَزَلْ بِمَفْعُولِهِ والفعلِ، لا شكَّ مِنْهُما

من أروع أفكار شاعرنا الفلسفيّة واللاهوتيّة مقارنتُهُ بين «تجسُّدَين» لكلمة الله، اذا جاز هذا التعبير. فكلمة الله «تتجسد» مرةً أولى في الوحي الإلهيّ، اذ تصبح «كلمة» «ملفوظًا بها» ومكتوبة. ثم «تتجسد» ثانيةً في أحشاء العذراء مريم بفعل الروح القدس، ومنها يُصبح إنسانًا، اذ يجمع في أُقنومِه الإلهيّ الواحد اللاهوتَ والناسوت. وإنَّ شاعرنا، اذ يُشيد بكلمة الله الازليَّة، التي بها خلقَ اللهُ الكون، يصف بإيضاحٍ في ٣٣/١–٣٧ تجسّد الكلمة في الوحي وفي أحشاء العذراء.

ويعود في قصيدتهِ الحادية والعشرين (٢١/٢٠ – ٢٨)، فيقدّم عرضًا موجزًا لجميع هذه الأفكار، فيقول:

كِلْمَةُ اللهِ لا تُحَدُّ وإنْ كُنْـ ـا نَراها بالأَعيُنِ الناظراتِ
في كتابٍ تَخُطُّهُ أيديَ النا سِ عِدادًا بأحرُفٍ مُشْكَلاتِ

صَوَّروها من حيثُ نحنُ، فنقرَأْ   نَـظْـمَ ألـفـاظِـهـا، وبـالآياتِ
فَنرى بـالـعـقـولِ مِـنّـا إلٰهًا   يَسْطُرُ القولَ في جميعِ اللُّغاتِ
إذ نظرنا في جسمِ ناسوتِ إيسو   عَ عظيمَ اللاهوتِ بالمُعْجزاتِ
فصِفاتُ الكِتابِ موجودةٌ مَعْـ   ـنا ومن ربِّنا بِغيرِ صِفاتِ
إنْ نَقُلْ إنَّهُ قديمٌ، فمعنى   قـولِـنا غيرُ نُطقِنا بالشَّفاتِ
هو قـديـمٌ بـالأقـانيمِ وبـالـ   لَفْظِ مِنّا، وواحدٌ في الذاتِ
او نَقُلْ مُحْدَثٌ، فذٰلِكَ شخصٌ   بشريٌّ مُـــرَكَّبُ الآلاتِ

٦) ان شاعرنا، شأْنُهُ في ذلك شأنُ من تقدَّمَهُ من علماء الكلام المسيحيّين، كيوحنّا الدمشقيّ او ثاوذورس أبي قُرَّة، **يولي العقل** اهميَّةً كبرى في اكتشاف حقائق الدين، فيقول مثلاً (١١/١ – ٢).

العقلُ بيتٌ، وربُّ البيتِ ساكنُهُ   فهل تَراهُ، وعينٌ لا تُعاينُهُ
والدينُ بابٌ لهذا البيتِ مُرتَفِعٌ   والنُطقُ يَفتحُ للتَّقوى مخازِنَهُ

والمعنى هو أنَّ العقل بيت الإنسان مدى الحياة. والله يسكن هذا البيت، وإنْ كانت الأعينُ لا تراهُ. وإنَّ مدخل هذا البيت، اي بابَهُ، هو الدين. اما النُّطق، اي المنطق، فإنَّهُ يُتيح للدينِ ان يفتح كنوزَهُ، فيشرحَها للناس.

٧) وقبل الخوض في حقائق الوحي، يعالج شاعرنا في ثلاثٍ من قصائده، مشكلةً طرحَها الفلاسفة منذ القدم، **هي مشكلة وجود الشرّ في العالم**، وهل يجوز ان يكون الله خالق الشرّ.

ففي قصيدتِهِ الثامنة (٨/١٣ – ١٦)، يصرّح الشاعر بأنَّ الله لا يمكن ان يكون خالق الشرّ، بل إنّما الإنسان بسبب حرّيتهِ هو أصل الشرّ، فيقول مثلاً (٨/١٦):

لم يَخلُقِ اللهُ الفسادَ لآدَمٍ   لٰـكِـنْ بَلاهُ خِلافُـهُ بِـبَلاءِ

ويعود في القصيدة الثلاثين فيُعالج هذه المسألة من جديد. فيكفِّر من يزعم أن الله خالق الشرّ، ويقول (٣٠/٦):

وَيَزعُمُ أنَّ اللهَ لِلشرِّ خالقٌ وذلكَ شيطانٌ على الكُلِّ ماردُ

فالشيطان لم يكن شيطانًا قبل معصيتِهِ. إلاّ أنّ معصيَتَهُ اللهَ جعلته شيطانًا. وكذلك الانسان، فقد خُلِقَ صالحًا، لكنَّهُ عصى أَمرَ مولاهُ، «فصار الى ما صار فيهِ عدوُّهُ» (٣٠/١٦)، اي الشيطان. وإنَّ الله لم يَخلق إلَّا ما هو خيرٌ وحسنٌ. فيقول شاعرنا:

فلو كانَ شرُّ الناسِ مَخلوقَ فيهمِ فإنَّ بهِ الخَلاَّقَ بالإِثمِ واردُ
وقد قالَ خَلاَّقُ الخلائقِ إِنَّها جميلاتُ هيْ، واللهُ للخيرِ قاصِدُ

ويستشهد الشاعر بآيات الكتاب المقدَّس حيثُ يقال عن الله إِنَّهُ غرس كرمةً، لكنَّها أفرعت عوسجًا. وهذا معناه أنَّ حريّة الإنسان هي، دون ان يذكرها الشاعر، سبب الشرّ في العالم.

اخيرًا يتطرّق الشاعر من جديدٍ الى هذا الموضوع في قصيدتهِ الرابعة والأربعين، فيقول (٤٤/٤ – ٧):

ومعصيةُ المأمورِ أَمرًا لِربّه تَدُلُّ على أنْ ليسَ للأَمْرِ جابرُ
ولو جَبَرَ المولى على الفعلِ عبدَهُ لَكانَ لهُ في ساعةِ الحُكمِ عاذِرُ
اذا ما تَوانى المرءُ عن أَمرِ ربّهِ وآخَذَهُ في حُكْمِهِ فَهْوَ جائِرُ
ولا شكَّ أنَّ الفِعْلَ للخيرِ والجَزا عليهِ الى ما قَدَّمَ المرءُ صائِرُ

٨) وإنَّ أكبر برهانٍ على أنَّ اللهَ يُجلُّ حريَّة الإنسان، وأنَّ الحريَّة الإنسانيّة هي سببُ الشرِّ في العالم، هو أنَّ **آدم خالف أمر مولاهُ**، فدخلت «الخطيئة الاصليَّة» الى العالم.

في القصيدة التاسعة (٩/١ – ١٥) يتحدّث الشاعر عن سعادة آدم في الفردوس،

وقد أُخرجَ منهُ بخطيئتهِ، ونسلُهُ يتبعونَهُ في زلَّتِهِ وفي عِقابها. فيقول شاعرنا عن آدم (٩/١٤ – ١٥):

غوى، فَضَلَّ سبيلَ الحقّ مُنتَكِسًا برأيهِ، في قُبورِ الإثمِ مُرتَبِطَا
ونسلُهُ سالكونَ في طريقتِهِ فالمَوتُ يَستأصِلُ الأشرافَ والنَبطَا

٩) وإنَّ الله تعالى، كي يفتدي آدم وذريَّتَهُ، قرَّر أن يُرسل كلمتَه لكي تتأنَّس في أحشاء العذراء مريم. ويستفيض شاعرنا في وصف هذا السرّ، **سرّ التأنُّس الالهيّ**. فيقول في القصيدة الثالثة إنَّ كلمة الله الأزليّة «تجسّدت» مرَّة أولى، اذا جاز هذا التعبير، في الوحي، إذ «صارت تُخَطُّ بأقلام واوراق» (٣/١٣). ثمّ «أَثَّرَتْ في حشا العَذْراءِ صورتُها، فأَقبلَ الابنُ منها» (٣/١٤)، وهذا هو سرّ التجسّد او التأنّس بالمعنى الحصريّ.

وفي القصيدة الحادية عشرة يقول (١١/١١):

نُطْقٌ قديمٌ من الشخصِ الحديثِ بَدا لِيَنظُرَ المرءُ يومَ الدينِ دائِنَهُ

وفي القصيدة ١٤/١ – ٤ يذكر الشاعر تجسّد كلمة الله في أحشاء مريم العذراء، وهو حكمة الله التي كانت عندَهُ منذ الأزل، فيقول:

بِسَمْعِ مريمَ حَلَّ الروحُ مُنْبَثِقًا وَمَنْطِقُ اللهِ في أَحشائِها عَلِقا
قد استقامَتْ بهِ حُبْلى لِعِدَّتِها وأَبرزَتْهُ مِنَ الأَحشاءِ مُنطَلِقَا
هذا المسيحُ الذي ناسوتُ آدمَ مَعْ لاهوتِ خالقِهِ في جِسْمِهِ اتَّفَقَا
فصارَ إبنٌ لنا منهُ، ومنهُ لنا، وعنهُ فينا بإمضا حُكْمِهِ نَطَقا

امَّا كيف تمَّ التأنّس والتئام الطبيعتَين في أُقنوم المسيح، فيجيب الشاعر (٢٦/٤٦ – ٤٨) فيقول:

كِلْمَةُ اللهِ غيرُ مُحْدَثَةٍ، بل جسمُ ناسوتِها إلينا رَسولُ

هُوْ وسيطٌ مِنَ الإلٰهِ ومِنَّا فعزيزٌ هذا، وهذا ذَليلُ
ذو طِباعَيْنِ: مُحْدَثٍ وقديمٍ، كان ذا سائِلاً، وذا مَسؤولُ

وفي ٤٤/٨–١١ اربعة أبياتٍ جميلةٍ عن تجسّد كلمة الله:

ومن لا يَرى وجهَ الإلٰهِ فقد رأى ولادةَ حقٍّ، منهُ تَدنو البَصائرُ
فيَعلَمُ بالمعقولِ من كان عاقلاً بأَنَّ إلٰهَ الخَلْقِ بالخَلْقِ حاضِرُ
لهُ في قلوبِ الأنبياءِ خواطرٌ يَحُلُّ عليها وَحْيُهُ، والضمائِرُ
ونحنُ نراها في يسوعَ خَفِيَّةً عنِ العينِ، والناسوتُ للعينِ ظاهِرُ

ويختم الشاعر حديثَهُ الرائع عن تجسّد الكلمة، فيقول في ٧٣/١١ – ١٤:

نُطْقٌ قديمٌ مِنَ اللاهوتِ مَولِدُهُ وقد تجسَّمَ بالناسوتِ تَجْسِيمَا
طبيعتَاهُ فيَ المعقولِ أُوجِدَتا كخاتمٍ فيهِ إسمُ اللهِ مَختوما
او مُصْحَفٍ من كلام اللهِ في وَرَقٍ كلاهُمَا صارَ في التوحيدِ مَرسُوما
لولا التجسُّدُ لم يَبْلُغْ مَسامِعَنا ولا نراهُ على الألفاظِ مَقسوما

إنَّ الشاعر يقصد بهذه الأبيات أن يُقَدِّم بعض التَشبيهات عن اتّحاد الطبيعتَين، الالهيّة والانسانيّة، في أُقنوم السيّد المسيح الواحد. فيشبّه ذاك الاتّحاد بخاتمٍ خُتِم فيهِ اسم الله. فالخاتم هو الطبيعة البشريّة، واسم الله هو الطبيعة الالهيّة. ثمَّ يُشبِّهُهُ بكتاب الله، الذي هو من ورقٍ (الطبيعة البشريّة)، لكنَّ كلام الله كُتِبَ فيهِ (الطبيعة الالهيّة). ويختم قائلاً إنَّهُ لولا التجسّد لمَا سمعنا كلمة الله، ولا تلفَّظنا بها.

١٠) على أنَّ سرّ التجسّد الالهيّ يجد في **سرّ الفداء** غايتَهُ وكمَالَهُ. فالمسيح لم يتجسَّد ويُصبح إنسانًا شبيهًا بنا إلّا لكي يفتدينا بآلامهِ وصلبهِ وقيامتهِ، ويقيلنا من عثرتنا، ويُعيدنا الى أبيهِ السماويّ أنقياءَ مُصالَحين معَهُ.

ويشدّد الشاعر على أنّ المسيح لم يَمُت في لاهوتهِ، بل «في إنسان آدَمِهِ» (٣/٩).

ويصف في القصيدة السادسة صلب السيّد المسيح، وحزن مريم أُمِّهِ والرسل القدّيسين. ويورد أقوال الأنبياء في آلامهِ، ثم يعلن قيامتهُ من بين الأموات، فيبدأ قائلاً (٦/١ – ٢):

إنسانُ آدمَ في إيسوعَ مصلوبُ ... ودمعُ مريمَ في الخدَّينِ مَسْكوبُ
والرُّسْلُ تَبكي ونورُ الشمسِ مُنكَسِفٌ ... والقُدسُ من رجفةِ الزلزالِ مَرعوبُ

وكذلك في القصيدة السابعة، حيثُ يتحدّث الشاعر عن آلام المسيح وموتهِ، وهو البريءُ من الخطإِ، لكي يفديَ الإنسان من خطيئتهِ، ثم يعلن قيامته وخلاص العالم بهِ (٧/١ – ١٢).

وفي القصيدة الثامنة (٨/١٧ – ٤٨) يبيّن الشاعر أنَّ المسيح بموتهِ سبَّبَ حياة البشر وقيامتهم، فيقول (٨/١٧):

إنْ كانَ موتي من خطيئةِ آدَمٍ ... فمِنَ المسيحِ قيامتي وبَقائي

وفي القصيدة الثالثة والثلاثين يُخبرنا الشاعر بأَنَّهُ في حداثتهِ ترهَّبَ في أحد ديورة بيت المقدس، فشاهد هناك ايقونةً تمثّل آدم يشترك في قتلِ المسيح. فينطلق الشاعر من هذا المشهد الى التحدّث عن سرّ الفداء (٣٣/١ – ١٠).

أخيرًا يؤكّد الشاعر إيمَان المسيحيّين بأنَّ المسيح قد صُلِب ومات. وكان هذا التأكيد ضروريًّا في البيئة التي عاش فيها الشاعر، حيثُ صلبُ المسيح موضوعُ شكٍّ او إنكار، فيقول في ٣٦/١ – ٢:

من قالَ ماتَ مسيحُ اللهِ ما كَذَبا ... يُنْبيكَ إنجيلُهُ بالحقِّ عنهُ نَبَا
لو لم يَمُتْ لم يَكُنْ أحيا طبيعتَنا ... وأَشهرَ النورَ إشهارًا وما حَجَبَا

١١) على أنَّ موت المسيح لا يبلغ معناهُ الكامل إلّا اذا أَلحقناهُ **بسرّ قيامة الربّ**.

فالمسيح لم يمت إلّا ليقوم من الأموات منبعثًا للحياة. وإنَّ شاعرنا، وفقًا لتقاليد الكنيسة الشرقيّة، يستفيض في الحديث عن قيامة المسيح.

في القصيدة الثالثة عشرة (١٣/١ – ٢٢) يُشيد الشاعر بقيامة المسيح، التي أزالت شكوك الناس في بعثهم يوم الدين، كما يُشيد بقبر المسيح، وبالنور الذي ينبثق منهُ بشكل محسوسٍ يوم «سبت النور» من كلّ عام، فيجذب الحجّاج من اربعة أطراف المعمورة، وهو الشاهد لسرّ الفداء بالألم والموت والقيامة. ويستهلُّ القصيدة بهذا البيت:

زالت شكوكُ الناسِ والأوهامُ   في البعثِ، اذ قامَ المسيحُ، فقَاموا

ويخصّص الشاعر قصيدتَهُ السابعة عشرة للإشادة بقيامة السيّد المسيح، وظهورهِ لمريم المجدليّة، التي كلَّفها بأن تبشّر الرسل بهذا الحادث الخطير (١٧/١ – ١٢). ثم يثبت حقيقة القيامة بإيراد شهادات أنبياء العهد القديم (١٧/١٥ – ٢١).

وفي القصيدة التاسعة عشرة (١٩/١٦ – ٢٠)، يخاطب الشاعر قبر المسيح فيتَّخذهُ شاهدًا على قيامته.

ويقول الشاعر إنّ المسيح قام من الأموات وأقامنا معهُ (٣٦/١٣ – ١٤):

وقامَ حيًّا لِنَحيا في طبيعتهِ   وَيَعْمُرَ الحقُّ منّا هيكلاً خَرِبا
وقامَ آدمُ من قعرِ الجحيمِ كما   قامَ المسيحُ بجسمِ الإِنسِ مُصطَحِبا

ويخصّص الشاعر الجزء الاوّل من قصيدتِهِ الثالثة والخمسين (٥٣/١ – ١٢)، للتحدّث عن قيامة المسيح، وسرّ تجسّد الكلمة. ومطلعُها:

أَعلِنوا في صباحِ يومِ الأَحادِ   بقيامِ المسيحِ اصواتَ مَجْدِ

١٢) وإنَّ السيد المسيح قدَّم دليلاً مُسبَقًا عن قيامتهِ وانبعاث جميع الأنام يوم الدين اذ أقام لعازرَ من الأموات. **فقيامة لعازر** أكبر شاهدٍ على قيامة المسيح، وعلى قيامتنا نحن أيضًا بالمسيح. وقد خصّص الشاعر القصيدة الثالثة والعشرين كلَّها لسردِ قصّة قيامة

لعازر من القبر، ودخولهِ القُدسَ ظافرًا يوم أحد الشعانين. كما أنَّهُ يشرح معنى قيامة لعازر من القبر لدى المؤمنين بالمسيح. وهذا مطلع القصيدة :

لعازَرُ جِسمٌ بالجزيرةِ ثاويا وقبرٌ بأرضِ القُدسِ أَصبحَ خاليا

ويشير الشاعر في هذا البيت الى اعتقاد الكنيسة الشرقيّة بأنَّ لعازر، بعدَ أن أقامَهُ المسيح من الأموات، ذهب الى جزيرة قبرص، وأصبحَ أُسقفًا عليها، ودُفِن فيها، بينما بقيَ قبرُهُ في بيتَ عنيا، قربَ القُدس، فارغًا.

١٣) وبهذا يكون الشاعر قد أكملَ رسمَ لوحةٍ عن **شخص السيّد المسيح وسيرتهِ**. ويستفيض الشاعر (٤١/٨ – ١٦) في وصف فضائل السيّد لهُ المجد، وكيف أتانا بالاتّضاع والصبر، وأرسلَ رسلَهُ الكرام الى العالم يحملون بُشرى انجيلهِ، فيقول :

كالمسيحِ الذي لهُ جِسمُ إنسا نٍ ولاهوتٌ خالقُ الأجسامِ
خاطبَ المُحدَثينَ بالجسدِ المُحْـ ـدَثِ كي يُدركوا سماعَ الكلامِ

وفي ٤٢/٢٢ – ٢٧ مديحٌ شامل للسيّد المسيح، يقول فيه (٤٢/٢٥) :

يا صورةَ اللهِ، طوبى للأُلى عرفوا وجهًا إليهِ جميعُ الناسِ ما وَصَلُوا

اما في ٤٤/٢٢ – ٣٧، فيصف الشاعر عجائب السيّد المسيح، وكأنّي بهِ يتبع في سردِها أناجيل الآحاد، بالترتيب الذي تتبعهُ الكنيسة الشرقيّة على مدار السنة في نظام قداديسها.

١٤) وهنا يستعلن لنا لونٌ شعريٌّ خاصٌّ بشاعرنا، وهو اللون **التعليميّ او القصصيّ**، وفيهِ يكتفي الشاعر بسردِ ما جاءَ في الكتاب المقدّس من نبوءَاتٍ او تعليمٍ او حوادثَ او أمثال، وسكبِهِ في قالبٍ شعريّ.

ولنبدأ **بنبوءات العهد القديم** التي يستفيض شاعرنا في إيرادها، فيسردها ويفسّرها،

قاصدًا بذلك إقناع اليهود بصحّة رسالة المسيح الذي نبذوهُ. راجع مثلاً ٢/٩٧–١٠٣، ثمَّ ٢/١١٤ – ١٤٤.

وفي ١١ / ٤ – ٩ يورد الشاعر أقوال اشعيا وموسى ودانيال في تجسّد الكلمة، الذي أبطل الشريعة القديمة، وأحلَّ محلَّها سُنَّة المحبَّة.

ويقول إنَّ سليمان الحكيم أشار الى المسيح عندما تكلّم عن الحكمة الكائنة عند الله قبل الدهور (١٤ / ٦ – ٨). وكذا فعلَ أيضًا ابراهيم الخليل لمّا أضاف الملائكة الثلاثة، وقدَّم اسحاق وحيدَهُ للذبح (١٤ / ١٢ – ١٣). ويعقوب أبصرَهُ في الحلم بهيئةِ سُلَّمٍ من نور. وكذلك موسى وداود وميخا وغيرهم (١٤ / ١٤ – ٢٩).

ويخصّص الشاعر معظم القصيدة التاسعة عشرة لكي يبيّن أنَّ يسوع المسيح قد أتمَّ ما سبق الانبياءُ وتنبأوا به. فهو اذاً المسيح المُرتَجى، ولا ينبغي انتظار غيرهِ (١٩/١–١٥).

ويعود الشاعر الى تذكير اليهود بنبوءَات الانبياء وإكمالها في المسيح (٢٦/٩–٢٩).

ويخصّصُ من جديدٍ القصيدة الثالثة والأربعين كلَّها لتقديم الدليل على أَنَّ الأنبياء، الذين يؤمن بهم اليهود، إنّمَا أشاروا الى المسيح، وأنَّ نبؤاتِهم قد كَمُلَت فيهِ. ومطلعُها:

أَلنبوءَاتُ للمسيحِ شُهُودُ سَمِعَتْها وكذَّبَتْهَا اليهودُ

وفي ٤٥/١٧ – ٤٠ يُقابلُ الشاعر بين ما حدثَ لموسى وشعبهِ في حوريب، وما حدثَ للرسلِ في صِهيون، وللمؤمنينَ يوم العنصرة. ثم يذكّر اليهود بمَا قالَهُ انبياؤُهم عن المسيح.

ولنتطرّق الآن الى **قصص العهد القديم والعهد الجديد**. ومن بين القصائد التي خصَّصها الشاعر لهذا النوع من الشعر القصصي تبرز القصيدة الثانية «المقصورة». وفيها يبدأ الشاعر بظهور الله لموسى في العلّيقة، فيسرد قصّة خروج إسرائيل من مصر على يد

موسى كليم الله ، والتّيه في البريّة ، ونزول الوحي والشريعة على موسى . ثمّ يورد رِدَّةَ بني إسرائيل ، وغضب الله عليهم. ويصفُ أخيرًا رسم قُبَّة الشهادة. راجع ٢/١ — ٦٤

امّا في القصيدة الخامسة عشرة ، فيستعرض الشاعر أهمَّ أحداث سيرة السيّد المسيح ، كلمة الله المتجسد ، منذ طفولتهِ حتّى صعودهِ الى السماء ، وإرسالهِ الرسلَ القدّيسين للتبشير بالإنجيل ، بانتظار عودتهِ في آخر الازمان ليدين الأحياء والأموات .

امّا عن عجائب المسيح ، فقد استفاض الشاعر في وصفها في ٥٧/١٣ — ٢٨ .

ويعود في ٦١/١٩ — ٣٥ الى أهمّ حوادث سيرة المسيح ، من بشارة العذراء مريم الى تجسّد الكلمة في أحشائها البتوليّة ، الى فِداء البشر بموتهِ ، الى صعودهِ الى السماء ، وإرسالهِ الروح القدس الى الرسل الأطهار.

وفي القصيدة السبعين ، يستهلُّ الشاعر قصيدته بالدعوة الى تسبيح الله مع أفلاك السماء ورعاة بيت لحم وملوك المجوس. لكنَّهُ سرعانَ ما يتطرّق الى عماد يسوع في نهر الاردن ، وصومهِ في جبل الدوق ، واختيارهِ رسلَهُ القدّيسين ليكونوا صيّادي الناس. كما أَنَّهُ يختم كلامهُ بحثِّ المؤمنين على البِرِّ والإحسان ، مشيدًا بناموس الحبّ الذي اشترَعَهُ المسيح للعالم. ومطلع القصيدة :

سَبِّحوا للهِ سُبْحا وَٱقرِئوا الأرضَ السَّلاما
لا تنامُوا ودَعُوا النَّا سَ على الفُرْشِ نِياما
ولهُ سُبحٌ بأَفلا كِ السمَاواتِ قِياما
وأجابَتْهُم مِنَ الأَرْ ضِ رُعاةٌ للغَنامَا

وفي قصيدةٍ مطلعها زهديّ ، هي القصيدة الرابعة والسبعون ، يُقحم الشاعر ، بدءًا من البيت ٢٢ حتى آخرها ، سرد أعاجيب المسيح ومعجزاته.

امّا القصيدة السابعة والسبعون فهي قصيدةٌ جامعة المعاني ، يستهلّها الشاعر بسرد

قصّة مولد المسيح في بيت لحم ، وسجود المجوس له . ثم يعود الى بدء الخليقة ، فيتكلّم عن موسى النبيّ . ثم يعود الى ظهور المسيح لتلاميذهِ في العُلّيَّة الصِهيونيّة . ويختم قصيدتَهُ ببعض النصائح . وأغلبُ الظنّ أنَّها ليست لشاعرنا ، فهي مبتذلة المعاني ، ركيكة المباني ، حافلةٌ بالأخطاء اللغوية والعروضيّة . ومطلعها :

قُلْ يا يُحَنَّا كلامًا يَذكروكَ بهِ على الهياكل قَبلَ أنْ تُخَلِّيها

وكذا القول عن القصيدة الثامنة والسبعين . ففيها جردٌ عامٌّ لحوادث العهد القديم والعهد الجديد . ولعلَّها منحولة ، لكنَّها على الأقلّ صحيحةُ اللغة والوزن . ومطلعها :

أَجِبْ أيَا رَبُّ مِنْ نَجواهُ داعيكا ولا تُخَيِّبْ مِنَ الأَنعامِ راجيكا

وإنَّ ما قلناهُ عن نبوءَات العهد القديم وقصص الكتاب المقدَّس في عهدَيْهِ ، القديم والجديد ، ينطبق على **الأمثال الانجيليّة** ، التي نظمَها شاعرنا شعرًا ، بكثيرٍ من التصرّف . نذكر منها اربعة :

مَثَلُ العبيد الذين أَقرضَهم سيّدهُم مبالغَ من المال مختلفةً لكي يُتاجروا بها . فمنهم من تاجر وربح مالاً ونال ثوابًا . ومنهم من دفن «وزنة معلّمهِ» فعوقب . نظمَ شاعرنا هذا المَثل في ٢٧ / ٩ – ٢٢ .

مَثَل العذارى الحكيمات والعذارى الجاهلات : نظمَهُ شاعرنا في ٢٧ / ٢٨–٣٤ .

مَثَل لعازر والغنيّ الشرّير : نظمه شاعرنا في ٢٧ / ٣٥ – ٥٣ ، لكي يحثَّ المؤمنين على الزهد في خيرات العالم والشفقة على الفقير .

اخيرًا مَثَل خراف اليمين وجداءِ اليسار يومَ الدين ، مع ذكر أقوال الديَّان العادل بشأنِ إسعاف الفقير وخدمة المحتاج : نظمَهُ شاعرنا في ٢٧ / ٦٧ – ٧٤ .

ومجملُ القول أنَّ شاعرنا خصّص القصيدة السابعة والعشرين كلَّها لنظم بعض الأمثال الانجيليّة .

١٥) والى جانب اللّون التعليميّ او القصصيّ الذي تخصّص فيهِ الشاعر ، يبرزُ **اللّون الغنائيّ**، وقد كرّس له شاعرُنا قصيدتَيْن رباعيَّتَيْن من الموشّحات ، هما القصيدة الثامنة والعشرون (وعنوانها «بحفظ يوم الاحد»)، والقصيدة التاسعة والاربعون (وعنوانها «قدّوسٌ قدّوسٌ قدّوسٌ»). وإنّ العنوان لا يدلُّ على مضمون كلّ قصيدة ، بل يشكّل فقط اللازمة او الردّة التي ينتهي بها كلُّ بيت. اما المضمون فهو شاملٌ الى أقصى حدّ. فكلُّ قصيدةٍ تتناول جميع أحداث حياة السيّد المسيح ، وكأنّها إنجيلٌ مُصَغَّر.

١٦) وبعد التحدّث عن السيّد المسيح ، يتّجه الشاعر الى **مدح الرُّسل القدّيسين** والإشادة بفضائلهم ومكارمهم. فنجد باديً بدءٍ مديحًا عامًّا للرسل في ٢ / ١٠٦ – ١١١. وفي ١٢ /٦ – ١٥ يمدح الشاعر الانجيليّين الأربعة ، ثمّ الرسل القدّيسين بوجهٍ عام ، وقد انطلقوا من العليّة الصهيونيّة للبشارة ، ينطقون بلغاتٍ مختلفة ، ويجترحون المعجزات ، ويؤسّسون الكنيسة.

ويخصّص الشاعر القصيدة ٢٥ لمدح الرسل عمومًا ، والانجيليّين خصوصًا ، الذين نشروا تعاليم السيّد المسيح ، لا بقوّة السيف ، بل بقوّة الروح القدس. فهدوا الناس جميعًا ، ووضعوا السلام في العالم ، وهذّبوا أخلاق الملوك والشعوب ، وعلّموا الجميع أن يسامحوا اعداءهم ، وأن يساعدوا المحتاج ، فيكنزوا لهم في السماءِ كنوزًا لا تبلى. ومن أجمل مديحهِ للرسل :

تكسَّبَتْ منهُمُ الدُّنيا وساكِنُها ما ليسَ يَكسِبُهُ في الأرضِ كَسَّابُ
وعاينَ الناسُ آياتِ المسيحِ بَدَتْ منهم ، فطالَتْ لهم رُوْسٌ وأرقابُ
جابوا عن اللهِ قولاً ما بهِ عِوَجٌ ولم تُكَذِّبْهُمُ الآياتُ ما جابُوا
نَمَتْ فُروعُهُمُ فوقَ الأُصولِ كمَا طابَتْ عناصِرُ أقوامٍ بهم طابُوا

ويصف الشاعر تصرّف الرسل في البشارة وما تحمّلوه في سبيل المسيح ، والسيرة الطاهرة التي ساروها في ٣٢/١٦ – ٢١. وله مديحٌ للانجيليّين الأربعة وللرسل عمومًا

في ٣٦/٤ – ١١، فيصف حكمتهم (٣٦/٧):

بِكِلْمَةِ اللهِ في أَفواهِهِم بَطَلَتْ لِضُعْفِها حِكْمَةٌ جاءَت بها الأُدَبا

كما يُشير الى نُطقِهم بمختلف لغاتِ العالم في ٣٦/١٠ – ١١:

وكانَ إيسوعُ في صِهيونَ أَنطقَهم نُطقًا، فهانَ عليهم كلُّ ما صَعُبَا
منَ اللغاتِ التي في الأرضِ إنعَجَمَتْ عن غيرهم، وهُمُ كانوا بها خُطَبَا

وفي القصيدة السادسة والثلاثين (٣٦/١٥ – ٣٢)، يذكر الشاعر كيف أَرسل المسيح رسلَهُ الى العالم يبشّرون بالإنجيل. وكيف زوَّدهم بنصائحهِ، وقالَ إِنَّه يستجيب جميع طلباتِهم. وكيف أولاهم سلطة شفاء الأمراض وصنع العجائب. ويعدّد الشاعر جميع المواهب والمكارم التي امتاز بها رسل المسيح.

وفي معرض الحديث عن الرسل، يخصّص الشاعر الجزء الأوّل من قصيدتهِ الخامسة والاربعين (٤٥/١ – ١٦) لذكر ما جرى في صِهيون يومَ العنصرة، اذ حَلَّ الروح القدس على التلاميذ، فنطقوا بألسنةٍ مختلفة، وقام بطرس فعمَّد بالمَاء والروح مَنْ آمن بالربِّ يسوع من الحاضرين. ومطلعُها:

بالإعتماد أَضَا نورُ الحياةِ لنا وأَذهبَ الربُّ عن إِنسانِهِ الحَزَنَا

ويُشدّد شاعرنا في مواضعَ عدّةٍ من ديوانهِ على النُطق بألسنةٍ متعدّدة، وهي تلك المَكْرُمَة التي جادَ بها الله على الرسل يومَ العنصرة لكي ينطلقوا ويبشّروا العالم كلَّهُ. راجع مثلاً ١/١٩ – ٢٠.

١٧) ومن خلال الرسل، يتطرّق الشاعر الى التحدّث عن **الكنيسة**، بيعةِ الله، فيجد في وصفِها ومدحِها أرقَّ عواطفِهِ. ونستبين من خلالِ الأبياتِ التي خصَّصها للتحدّث عن الكنيسة كم كان شاعرنا يُحبّ الكنيسة ويَهواها، وهي ليست سوى

الشعب المسيحيّ المؤمن بالربِّ يسوع ، والمعتمد باسم الثالوث ، دون تفرقةٍ او خصائصَ مذهبيَّة .

يُشبِّهُ الشاعر الكنيسة المقدَّسة باورشليمَ العُليا ، كما جاءَ وصفُها في سفر الرؤيا ، وقد بُنِيَت بحجارةٍ ثمينة . فيقول في القصيدة الاولى (١ / ٧ — ٩) :

بنى لها الحقُّ بُنيانًا بهِ ٱرتفعَتْ الى السمَاءِ بأعمادٍ وأركانِ
مِنَ الزَبَرْجَدِ في ترتيبِها نُظِمَتْ ما بينَ دُرٍّ وياقوتٍ وَمَرْجَانِ
أَساسُها صخرةُ الإِيمَانِ ، راسخةٌ من تحتُ ، ذاتُ أساطينٍ وحِيطانِ

ويعود في القصيدة الحادية والأربعين (٤١ / ٢١ — ٣١) الى مدح الكنيسة ، مُشيرًا الى قُبَّة الشهادة في العهد القديم ، والى وصف اورشليم العُليا كما جاءَ في سفر الرؤيا في العهد الجديد ، فيقول :

وبنى اللهُ هيكلَ القُدْسِ يَعلو شامِخًا في مُشَيَّدِ الآكام
أُسُّهُ من زَبَرْجَدٍ وعقيقٍ وُضِعَتْ تَحْتَ بَسْطَةٍ برُخامِ
وَسُلُوكٌ من خالصِ الدُرِّ واليا قوتِ فيها نقيَّةُ الأَجرامِ
تحتَ سقفٍ كأَنَّهُ الذَّهَبُ الأَحْـ ـمَرُ من دونِهِ سحابُ الغَمَامِ
وثيابٌ مِنَ اللُّجَيْنِ لِطافٌ صافِياتٌ على صحيحِ قِوامِ
من شعوبٍ تفرَّقَتْ في جميعِ الـ أرضِ ، موسومةً بحفظِ وِسامِ
بِيَسوعَ المسيحِ ساكنِها الحا فِظِ طولَ الدهورِ والأَعوامِ
كِلْمَةُ اللهِ كانَ قبلَ يكونُ الـ ـخَلْقُ لِلمؤمنينَ بالأنعامِ
إِفرحي يا كنيسةَ اللهِ الحَيْـ ـيِ لقد صرتِ مَسْكِنًا للدَّوامِ
لا تَهولَنَّكِ الزعازعُ إنْ هَبْـ ـبَتْ هُبوبًا شديدةَ الإجرامِ
فَلَكِ المجدُ في السمَاواتِ والأَرْ ضِ عظيمُ البَقَا بغيرِ ٱنهدامِ

وإنَّ أجملَ ما في الكنيسة شمولُها . فهي تضمُّ شعوبًا مختلفة ، وتؤاخيهم في المسيح ، يُشيد الشاعر بذلك منذ القصيدة الأُولى من ديوانهِ ، فيقول (١ / ١٠ – ١٦) :

وكلُّ ذي جَسَدٍ يَحلو لِناظِرِهِ	اذا تراءى بأجناسٍ وألوانِ
فالروم والروسُ والإفرنجُ إتّصلُوا	بالهندِ والخُوزِ والأبْخاز واللآنِ
والأرمنيُّونَ والبَشْناكُ وافقَهُم	أَهلُ الجزيرةِ ، أَعني أَهلَ حرَّانِ
والقُبْطُ أيضًا بأرضِ الرّيفِ إجتمعُوا	من جَوْفِ مِصْرٍ الى قوصٍ وأَسْوانِ
وأَهلُ شيرازَ والأهوازِ إتَّفَقُوا	معَ العِراقِ الى أَقصى خُراسَانِ
من مَطلعِ الشمسِ حتّى حدِّ مغربِها	الى الفُراتِ وسِيحانٍ وجيحانِ
بيضٌ وشُقْرٌ وسُمْرٌ في كنائِسِهم	قد سبَّحوا اللهَ مع صُفْرٍ وسُودانِ

ويعود الشاعر الى التركيز على شمُول الكنيسة الجامعة ، فيقول في ٧٣ / ١٩ – ٢٠ :

هِندٌ وقُبطٌ وإفرنجٌ إليهِ أَتَوا	مؤاخيين لَهُ الخُوزانَ والرُّوما
أَمانةٌ مَسَكَتْ بعضًا بِبَعضِهِم	فعوَّمَتهُم على الإعْمادِ تَعْويمَا

ويمدح الشاعر الكنيسة في ٢ / ١٦٦–١٦٧ ، ويختم قائلاً عنها :

لَها يَهونُ المالُ في الدُّنيا على	مَنْ طلبَ الدينَ ولم يَهْوَ الغِنى

وفي ٢ / ١٩٤ – ٢٠٨ مفاضلةٌ بليغةٌ بين بيعة موسى وبيعة يسوع المسيح ، تُبيّن فَضْلَ هذه على تلك .

ويعتقد الشاعر أنَّهُ قد اهتدى الى المسيح من شعوبِ الأرضِ أوفرُها عقلاً ونشاطًا ، فيقول في ٩ / ٢٣ :

قدِ اهتدى مِنْ شُعوبِ الأَرضِ أَوفَرُها	عقلاً ، وعادَ الى الإِيمَانِ مَنْ نَشَطَا

وهناك مديحٌ آخر للكنيسة في ٥٧ / ٢٩ – ٣٦ ، حيثُ يصفها الشاعر بأنها صِهيونُ

الجديدة ، وقد جلس في وَسَطِها داودُ النبيُّ الملك ، يُحيط بهِ الرسلُ القدّيسون . ولعلَّ في ذلك إِشارةً الى وجود صورةٍ في كنيسة صِهيون الكاتدارئيّة ، او فسيفساء ، ضمَّت داود النبيّ (وصِهيونُ كانت في موقع قصرهِ الملكيّ) والرسلَ القدّيسين (وقد حلَّ عليهم الروح القدس في الموضع عينهِ) ، اذ يقول الشاعر (٥٧/٣١) :

وداوودُ في كرسيِّها مُتَصَدِّرٌ ومِنْ حولِهِ الرُّسْلُ الأَكارِمُ تَجْلِسُ

ومن أجمل قصائد مديح الكنيسة القصيدةُ الثانية عشرة ، التي يُشيد فيها الشاعر بانتشار الإيمَان المسيحيّ بين شعوب الأرض قاطبةً ، ويشبّهُ الكنيسة بالكرمة التي تنشر أغصانها ، فيطيب مذاقُها ، فيقول ١٢/١ – ٤) :

غُرِسَتْ أَمَاناتُ الشُّعوبِ غُروسَا بـالإِعْتِمَادِ فـعَـمَّـرَتْ فِـرْدَوْسَـا
كَرُمَتْ لإِيسوعَ المسيحِ كرومُها فأَدارَ منها في البِلادِ كُؤُوسَا
وترفَّعَتْ قضبانُها فوقَ العَلا بعدَ الهُبوطِ ، وعَافَتِ التَّنْكِيسا
فَلِطيبِها طابَتْ ثِمَارُ فُروعِها وتَـجَـنَّـسَـتْ أَجنـاسُـها تَجْنيسَا

وهناك مديحٌ آخر للكنيسة في ٢٠/١٦ – ٢٤ :

يا لَلْكنيسةِ ما أَعلى مراتبَها زادَتْ عُلوًّا وتمجيدًا وعُمْرانا

واخيرًا مديحٌ للكنيسة في ٤٤/٤٠ – ٤١ ، حيثُ يقول :

وبيعةُ إيسوعَ الرفيعةُ في العُلى تُصاعَدُ فيها لِلبَخورِ المجامِرُ
فلا زالَ سُبحُ اللهِ فيها مُخَلَّدًا على دائمِ الأيّامِ ، والدهرُ داهِرُ

١٨) ومن أجملِ صفات الكنيسة كونُها ، حسبَ تعبير بولس الرسول ، **جسمَ يسوع السرّيّ** .

في القصيدة الثامنة (٨/ ٢٠ – ٤٨) يقول الشاعر إنَّ المسيح اتَّخذ لهُ المؤمنين أعضاء

جسمهِ السرّيّ. فينسب الشاعر لنفسهِ على طريق المَجاز كلَّ ما أتى بهِ المسيحُ بطريقةٍ فعليّة، او احتملهُ من أجل فدائِنا، منذ البشارة حتى صعودِهِ الى السماء، حيثُ أَصعدَنا معَهُ وأَقامنا عن يمينهِ وأَورثنا ملكوتَه. ويختم قائلا (٨/٤٩ — ٥٤):

وأقامَ من بعدِ التهدُّمِ هيكلاً حيًّا بَناهُ للبقاءِ، بَقائي
فيهِ أُمَجِّدُهُ، وأَعلمُ أَنَّهُ يَرضى بصبري تحتَ ضُرِّ بَلائي
حتّى تَتِمَّ شهادتي، فيكونُ لي كأسُ المَنيَّةِ مثلَ كأسِ دَوائي
وأَقومُ عن يُمْناهُ، وأُحرزُ مُلْكَهُ اذ كانَ فقري موجِبًا لِغِنائي
مُستبشِرًا بِرِضاهُ عنّي، سامعًا صوتَ المسرَّةِ منهُ يومَ لِقائي
سبحانَهُ وعلا عُلُوًّا زائِدًا مُتَفاوِتًا عن وصفِ كلِّ عَلاءِ

وفي ٧٠/٢٥ — ٢٧، يتوجّهُ الشاعر الى المسيحيّين، فيقول لهم:

إنَّكم إخوةُ جسمٍ قامَ لِلبَعْثِ إمامَا
وبنى هيكلَهُ الدَّائِمَ للدَّهرِ دَوامَا
وأَقام الحُبَّ ناموسًا وعدلاً ونظامَا

١٩) وكما أنَّ المؤمنين بالمسيح كلَّهم، اذا صدقوا وأخلصوا في إيمَانهم، اعضاء جسمٍ سرّيٍّ واحدٍ، واعضاء، بعضهم لبعض، كذا **الهراطقة فإنَّهم** أعضاء ميتة لا تتعاون مع الجسم الواحد.

ولشاعرنا مقطعان في الهراطقة. في المقطع الاوّل (١/١ — ٥) يحمل عليهم، وإنْ كانوا بطاركة او أساقفة او مطارنة، فيقول:

ما كلُّ معتمدٍ بالمَاءِ نَصراني غيرَ ٱعتمَادِ حياةِ العالمِ الثّاني
وبالمسيح شعوبُ الأرضِ إعتَمدوا ونافقَ البعضُ منهم بعدَ إيمَانِ
صاروا كأعضاءِ جسمٍ في طبيعتهِ منهم مُعينٌ ومنهم غيرُ مِعْوانِ

كم بطركٍ غيرِ محمودٍ بِخدمتِهِ وأُسقُفٍ غيرِ مغبوطٍ ومُطْرانِ
مِنَ الأراطِقَةِ المشهورِ ميلُهُمُ عنِ الصَّوابِ الى زُورٍ وبُهْتَانِ

وفي المقطع الثاني من القصيدة عينها (١/٢٤ – ٣١) يذكر من الهراطقة، او بالأحرى من زعمائهم، آريوس ومكدونيوس ونسطور ويعقوب (البرادعيّ) ومارون، تابعًا في ذلك تعليم كنيستِهِ الملكيّة الارثوذكسيّة، وتقاليد يوحنّا الدمشقيّ وثاوذورس أبي قُـرَّة وغيرهم.

٢٠) وإنَّ ولوجَ تلك الكنيسة الجامعة الكاثوليكيّة، التي أسهب الشاعر في مدحِها، إنَّمَا يَتمُّ **بالعماد المقدَّس**، ويسمّيهِ الشاعر **الإعتماد**.

يُخصّص الشاعر الجزء الاوّل من القصيدة الاربعين للتحدّث عن مفاعيل العماد (٤٠/١ – ٤)، فيقول:

دخـلتُ الكـنيسةَ بـالإعتمادِ وآمـنتُ بـاللهِ ربِّ العِـبادِ
وآخَيْتُ فيهِ يسوعَ المسيحَ لأَحـظى بميراثهِ في المَعَادِ
وللآبِ أَصبحتُ إبْنًا، كما بَنَى جِسمَ آدمَ، لا من وِلادِ

وعن فوائد العماد بالماء والروح وخصائصِهِ يتحدَّث الشاعر في ٤٤/١٨ – ٢١، فيقول:

فلولا اْعتمادُ الجسمِ بالروحِ لم يَقُمْ من الماءِ عندَ الغُسْلِ بالمَاءِ طاهِرُ

ويخصّص الشاعر الجزء الاوّل من قصيدتهِ السابعة والخمسين (٥٧/١ – ١٢) لوصف عمَاد السيّد المسيح في الاردنِّ على يد يوحنّا المعمدان. ومطلعُها:

مِنَ اللهِ هذا المَنطِقُ المتأنِّسُ بَدا، فبَدَتْ منهُ جسومٌ وأَنفُسُ
فلاهوتُهُ الشيءُ الذي لا نَحُدُّهُ وناسوتُهُ المحدودُ بالكَفِّ يُلْمَسُ
الى الأُردنِ الجاري على الغَوْرِ إنْتَهى يُعَمَّدُ بالماءِ المَعينِ ويُغْطَسُ

٢١) ويجد الشاعر أرقَّ عواطفهِ وأَجملَ تعابيرهِ عندما يتحدّث عن **مريم العذراء أُمّ يسوع**.

فقد خصّص القصيدة السادسة عشرة كلَّها لمديحها ، فسردَ حياتها منذ طفولتِها حتى ولادتها يسوع . وقد استند في سردهِ الحوادث ، ممّا غفلت عنهُ الأناجيل المقدَّسة ، الى الروايات الشعبيّة المتوارَثة عند المسيحيّين ، والى قصص الأناجيل المنحولة التي أخذ عنها القرآن الكريم ، والى نصوص الطقوس الكنسيّة . ويستهلُّ قصيدتَهُ بهذه الأبيات :

بِمَريَمَ أُمِّ خلاصِ البشرْ صفا آدمُ بعدَ طولِ الكَدَرْ
جميلةُ وجهٍ كشمسِ الضُّحى وأَشرقُ من ضوءِ وجهِ القَمَرْ
وصورتُها في جميعِ الوَرى تَفوقُ صفاءً جميعَ الصُّوَرْ

ثم يختم قائلاً (١٦ /٦٦ — ٧١).

بِحَوَّا التي وَلَدَتْ موتَنَا وشيطانُ آدمَ منها مَكَرْ
ومن بطنِ مريمَ نِلنا الحياةَ قدِ ٱنهزمَ الموتُ مِنَّا وَفَرّ
وصارَتْ ذخيرَتَنا في المَعادِ لفوزِ نعيمٍ لَنا مُذَّخَرْ
ظَفرنا بِرِفْعةِ مُلْكِ السمَا ولولاكِ ما صحَّ فينا ظَفَرْ
فَطوباكِ طوباكِ يا مَنْ بِها تَجَدَّدَ ما كانَ مِنّا ٱندثَرْ

على أنَّ اليهود يفترون على العذراء مريم ويشنّعون ولادتَها بيسوع . فيردُّ عليهم الشاعر في ٢٦ /١ — ٨ و٣٥ — ٣٩ . ولهُ هذا البيت الجميل في مريم العذراء (٢٦ /٣٧) :

حَمَلَتْ كِلْمَةَ الإلٰهِ ، ومنها خالقُ الناسِ حاملٌ مَحْمُولُ

وفي ١٢/٣٣ يعتقد الشاعر أنَّ مريم لم تبكِ لفقدِ وحيدِها :

فمريمُ لم تبكِ لِفقدِ وحيدِها بُكاءَ النِساءِ الباكياتِ مِنَ الثَّكْلِ

وهناك قصيدةٌ مريميَّة أُخرى رائعةٌ لشاعرنا، هي القصيدة الثانية والأربعون (٤٢/١ – ٢١)، ومطلعُها:

بِمَرْتَمَرْيَمَ يُعطى الناسُ ما سأَلُوا شفاعةً لم يَنَلْ أمثالَها الرُّسُلُ

وبعد مدح العذراء مريم بوجهٍ عامٍّ يأتي الشاعر الى التغنّي بأهَمّ أعيادها على مدار السنة الطقسيّة. وما هذه الاعياد سوى تذكيرٍ لأهمّ حوادث حياتِها.

فيأتي مثلاً على ذكر **بشارة الملاك جبرائيل** لها بالحبل بيسوع في ١٥/٥ – ٢٢، ثمّ يخصّص لعيد البشارةِ هذا، القصيدةَ الثالثة والستّين كلَّها، يقول فيها:

ألا شرفٌ لِمريمَ في العذارى وفخرٌ في جميعِ الأَصفِياءِ
وَمَنْ ذا خُصَّ غيرُكِ بالبتولِ هَنِئْتِ بِمَا خُصِصْتِ منَ العَلاءِ
ففخرٌ بابنِ داوودٍ، وفخرٌ بأُمّ النورِ والدةِ الضِياءِ
فإنَّ لنا بها في الأرضِ مجدًا وما بينَ الملائكِ في السمَاءِ
أَليسَ الخَلْقُ كانَ بهم سِقامٌ فأَضحَتْ مريمٌ سببَ الشِفاءِ
ألا في ذكرِها أَبدًا سلامٌ جديدٌ في الصَّباحِ وفي المساءِ

ويتحدّث شاعرنا في ٤/٢٣ – ٢٦ عن **تقدمة يسوع الى الهيكل**، فيقول عن سمعان الشيخ إذْ أَعاد الطفل يسوع الى مريم أُمِّهِ (٢٦/٥).

وَسَلَّمَهُ للبِكرِ، أَفضلِ حاملٍ لأَفضلِ محمولٍ وأَفضلِ راضِعِ

ويخصّص الشاعر القصيدة السابعة والستّين لمدح قبر مريم العذراء في اورشليم، **وانتقالها بالنفس والجسد الى السماء**، بشهادة الرسل الاطهار، وفي مقدّمتهم توما الرسول، المرتاب والمحقّق. ومطلعها:

يا قَبْرَ أُمّ النورِ مريمْ لا تُخْفِ موضِعَها فتَندَمْ
إنْ كانَ ما شاهدتَهُ من حالِها حقًّا، تكلَّمْ

حَـفِـظَ الإلٰـهُ محلَّـهـا ومَـقـامَـها حِفْظًا وَسَلَّمْ

٢٢) على ان اللون الشعريّ الأغلب في ديوان شاعرنا إنّما يتمثَّل في **القصيدة الجدليَّة عمومًا، وفي الجدال الدينيّ مع اليهود خصوصًا**، بمَا فيهِ من أعنف الهجاء لشعب إسْرائيل.

يقول الشاعر إنَّ الأنبياءَ انتقدوا الشعب الاسرائيليّ، بدءًا بموسى نفسهِ (٢ / ٧١ – ٧٤). ويقول إنَّ الشعب الاسرائيليَّ قد أنكرَ يسوع لإنَّهُ جاءَهُ بحلّةِ التواضع (٢ / ٢١٠ – ٢١١)، فيقول:

أَبصرَ إيسوعَ المسيحَ مُقبِلاً الى شعوبِ الأرضِ، من قُدْسٍ أَتى
عليهِ ثوبُ الإتّضاعِ، لا يُري كِبْرًا فَغَضَّ الطرفَ عنهُ وسَهَا

ولمّا شكَّ بنو يعقوب في المسيح وأَدبروا، أَقبلت جميعُ الشعوب الى الإيمَان بهِ (٧/ ١٣ – ١٩).

وفي ١٧ / ٢٢ – ٢٣، يوبّخ الشعب الاسرائيليّ لأَنَّهُ ما زال ينتظر مسيحًا آخر، بينما جاء السيد المسيح وأَكمل جميع النبوءَات:

فإنْ يَكُنْ ما قالتِ الأنبيَا عن موتِ إيسوعَ، فَمَنْ يُنْتَظَرْ
يا شعبَ إسرائيلَ ما حالُكُم ومن يَجِيكُمْ دافِعًا لِلضَّرَرْ

ويعود في ٣٢ / ١٤ – ١٥ فيؤكّد أَنَّ بني يعقوب لم يُلَبُّوا دعوة الرّسل الى الإيمَان بالمسيح.

وقد خصَّص الشاعر للجدَل مع اليهود القصيدة الخمسين كلَّها. وفيها يتغنّى بصحّةِ الدين المسيحيّ تجاهَهم. ويُثبت إتمام نبوءَات العهد القديم في شخص السّيّد المسيح. ثمَّ يستشهد بأعاجيبهِ ومعجزاتهِ. ويُقابل بين وضع اليهود إجتماعيًّا، وقد ضلُّوا السبيل، ووضع كنيسة صِهيون، التي حلّت محلَّ بيعتِهم القديمة، وفيها يتجدّد الإعتماد بالماء

والروح، ويعلو كرسيٌّ بطريركها، ومن دونهِ المطارينُ والأساقفةُ التابعون لهُ. ومطلع القصيدة:

لا يُعجِبَنَّكُمُ الكلامُ الزُّخْرُفُ أَلناسُ في تصديقِهِ تَتَعَسَّفُ
وتأَمَّلوا قولاً إِليكمْ إِنْتَهى فتَلاهُ من نُطْقِ الرَّسولِ المُصْحَفُ
إنجيلُ ٱقتَسَمَ اللُّغاتِ كلامُهُ، من وحيِ روحِ القُدْسِ لا يَتَصَحَّفُ

وخصَّص أيضًا للجدل مع اليهود القصيدة الحادية والخمسين. وفيها يُحاول الشاعر إقناعهم بصحّةِ المعتقد المسيحيّ في الثالوث الأقدس وتجسّد الكلمة. فيلجأُ الى نبوءَات العهد القديم، ويبيّن أَنَّها قد تمّت في المسيح. ثمّ يشرح لهم معنى الإعتماد، والقربان المقدّس، وعادة لبس الزنانير عند المسيحيّين، وتوجُّههم نحو الشرق في الصلاة، ولثمِ حِجارة الكنائس، وإكرامهِم الصلبان وصور القدّيسين والشهداء، وصومِهم وصلاتِهم وصبرِهم على الشقاء، ورجائهم في القيامة. وهذا مطلع القصيدة:

ألا لَحا اللهُ كلَّ ذي حَسَدِ وكلَّ فاهٍ مُفَوَّهٍ بِرَدِيْ
قالَ أُناسٌ لنا، وقولُهُمُ يَعني وقوعَ السِّهامِ بالكَبِدِ
تَدَّعُونَ للهِ رَبِّكُم وَلَدًا حاشا إِلَهَ العِبادِ من وَلَدِ

وهناك قصيدةٌ جدليّة أُخرى مع اليهود، هي القصيدة الرابعة والخمسون، وفيها يوبّخهم على كفرهم بالمسيح، الذي أقام لعازر من الموت، وأحيا العظام الرميمة. ويذكّرهم بأنَّ آباءَهم عبدوا تمثال العِجل، وأَنَّهم صلبوا المسيح بين لِصَّين، وهو الذي أقام للبشريّة شريعة حبٍّ ونور. ويقول لليهود (٥٤/٣ – ٦):

يا أُمَّةً عَمِيَتْ بَصائِرُ عقلِها فكأَنَّما خُلِقَتْ بغيرِ بَصائِرِ
آباؤُكم سجَدوا لعِجْلٍ مُحْدَثٍ، جَهْلاً بآياتِ القديمِ القادِرِ
إنْ تَغْدُروا فالغدرُ يُهلِكُ أهلَهُ، او تَمكُروا فاللهُ ليسَ بماكِرِ

وهناك قصيدةٌ جدليَّةٌ أُخرى مع اليهود، او بالأحرى قصيدةُ هجاءٍ لليهود، هي القصيدة التاسعة والسّتون، ويقول فيها إنَّ اليهود فَضَّلوا هذه الحياة الدنيا على الآخرة، ورفضوا دعوة المسيح، وتجاهلوا نبوءَات الأنبياء، وحملوا على يسوع وألصقوا به أقبح التُّهَم، واحتقروهُ لأنَّهُ كان زاهدًا في المال والقوّة. لكنَّهُ قام من الموت وصعد الى أعلى السماوات، وسوف يجيء في يومِ المَعادِ لِيَقضيَ بين الناس. وهذه بعض أبيات القصيدة:

أَرى اليهودَ على إيسوعَ إنقَلَبُوا ... مَعَ الهوى، فَهَوَوا جهلاً بمَا رَكِبُوا
دعاهُمُ داعيَ الدُّنيا الى طَمَعٍ ... فصدَّقوهُ، وفي تصديقِهِ كَذَبُوا
كأنَّهُم غنمٌ سودٌ، مُنَكَّسَةٌ ... رؤوسُها، لِجَفاها ليسَ تَنجَذِبُ
دَعْهُم يَضِلُّوا ضلالاً في مهالكِهِم ... فإنَّهم بِئسَ ما نالُوا وما كَسَبُوا
باعوا عَمَارَةَ دُنياهم بآخِرِهم ... فأخربُوها وعن دارِ البَقَاْ رَغِبُوا
يا من قُدومُ مسيحِ اللهِ أَوردَهُم ... ماءَ الحياةِ، ومن إيرادِهِ هَرَبُوا
كم من نبيٍّ دعاكُم في نُبوءَتِهِ ... الى الهُدى، وَلِقولِ الحقِّ لَمْ تُجبُوا

هذا ويقول الشاعر (٢٦/٤٠ – ٤١) إنَّ شريعة موسى قد زالت، وحلَّت محلَّها شريعةُ يسوع المسيح:

فاتَ ما فاتَ من شريعةِ موسى، ... شرعُ إيسوعَ للشعوبِ بَديلُ

وذلك لأنَّ شريعة موسى شريعةٌ صارمةٌ غير انسانيّة (٩/١٦ – ١٨).

فقد زال ملك إسرائيلَ نهائيًّا، وتبدَّد شعبُهُ في الأرض (٢/٢١٣ – ٢٢٠). ولنسمع شاعرنا يقول بقسوةٍ الأبيات التالية عن الشعب الاسرائيليّ:

فصارَ في كلِّ البلادِ ساقِطًا ... كالنَّعْلِ تحتَ أَرجُلِ الناسِ يُطَا
وٱنتُزِعَتْ صِهيونُ من قَبضتِهِ ... وأُسْكِنَتْ من بعدِهِ للسُعَدَا

حتّى يَمُوتَ موتَ شَرِّ عِلَّةٍ   مُحَصَّرَ القلبِ ومَكويَّ الحَشَا
يا ربُّ زِدْنا فرَحًا وغِبطَةً   وزِدْهُ ذُلاً وَوَبالاً وَقَمَا

وفي ١٠/٣٣ – ٣٨ يدعو الشاعر على اليهود بالتشتّت، فيقول مثلاً (١٠/٣٦):

يا ربُّ زِدهُمْ بَلاءً في تَشَعُّثِهِم   كما تَشَعَّثَتِ الأطلالُ والدِّمَنُ

ويعود الشاعر الى هجو اليهود في ١٩/٢٨ – ٣٨، لأنَّهم لم يؤمنوا بقيامة المسيح، فيقول:

يا وَيْحَ شعبٍ إلٰهُ العرشِ أكرمَهُ   فيَ المسيحِ الذي إحسانَهُ جَحَدا
لا يَهْتَدِي لِضياءِ الشمسِ مُتَّضِحًا،   فينظرَ النورَ، والأعمى إليهِ هَدَى

ويخصّص الشاعر القصيدة الرابعة والعشرين لهجو اليهود. وبالمقابل يمدح ملوك الروم الذين يُكرمون صِهيون ويزورونها. ويدعو الشعب اليهوديّ الى مراجعة النبوءات الواردة في كتبهِ المقدَّسة، والتي تشير بوضوحٍ الى مجيءِ المسيح. ثم يُشيد بالشعب المسيحيّ، ويُعلن لليهود زوال ملكهم ونبوءاتِهم. وهذا مطلع القصيدة:

صِهيونُ مذ طردَ المسيحُ يهودَها   جعلَ النصارى في البلادِ جنودَها

الى أن يقول (٢٤/٤٠ – ٤١):

ويلٌ لأُمَّتِهِ التي كفرَت بهِ   وتتبَّعَت آباءَها وجدودَها
هل يأتِها من بعدِ أن كفرَتْ بهِ   مَلِكٌ يُزيلُ عدوَّها وحسودَها

وفي ٣٥/٥٧ – ٥٩ يعود الشاعر الى توبيخ اليهود لإعراضهم عن الإيمان بالمسيح. ثم يختم توبيخَهُ بهذا البيت المذهل (٣٥/٥٨)، حيثُ يدّعي أَنَّ اللهَ حلَّل قتلَ اليهود:

لأجلِ ذاكَ أَحَلَّ اللهُ قتلَهُمُ   لإنَّهم مَنْ حَيَا موتاهُمُ قتَلُوا

إنَّ مثل هذه الكراهيَة لليهود تَنمُّ عن شعورٍ عميقٍ بالأذى الذي كانوا يُلحقونهُ

بالشعب المسيحيّ في البلاد العربيّة، كما رأينا في درس البيئة الدينيّة التي عاش فيها شاعرُنا.

وإنَّ الشاعر في جدالِهِ مع اليهود يعمدُ بنوعٍ خاصٍّ الى **المقارنة بين الشريعة الموسويّة والشريعة المسيحيّة**. ويُهاجم أكثرَ ما يُهاجم **حكم القِصاص** في العهد القديم. فيناقش هذا الحكم الذي هيمنَ على أخلاق الشعب الاسرائيليّ، فيظهر نقصَهُ، ولا سيَّمَا في جنبِ شريعة المحبَّة. راجع مثلاً ٢/٧٥ – ٨٩. ويختم قائلاً (٢/٩٠):

سُحْقًا لهذا الشرعِ ما أضعفَهُ من أنْ يُعيدَ بالقِصاصِ ما خَلا

ثم يقول (٣٣/١٣ – ١٤) إنَّ المسيح أَبطل شريعة القِصاص، وأَقام لنا ناموس محبَّةٍ وعدل:

واسمع مقالَ الناطقِ الحيِّ إِنَّهُ أَقامَ لنا شرعَ المحبّةِ والعدلِ
وأَبطلَ ناموسَ القِصاصِ بموتِهِ فَحَلَّ فَريضاتٍ لهُ صعبةَ الحَمْلِ

في شريعة المسيح اذًا أُبطِل القِصاص (١/٧٢) وحلَّ محلَّهُ الزهد في الدنيا (١/٧٣ – ٧٥). ويُسهبُ الشاعر في مدح الشريعة المسيحيّة (٢/١٤٦ – ١٥٥)، ويقول إنَّ من ميزات هذه الشريعة المصالحةَ بين جميعِ الناس وحبَّ الاعداء (١/٧٠). فقد أَصبح بها جميع الناس اولادًا لإبراهيم، بينما كان معظمهم في القديم غرباءَ عنه (١/٧١). وإنَّ حبَّ الأعداءِ هو من ميزات الدين المسيحيّ (٣/١٨ – ٢٠).

وفي القصيدة الحادية عشرة (١١/١٥ – ١٦)، يقول الشاعر:

فصارَ ناموسُ إيسوعَ المسيحِ لنا حُبَّ العدوِّ الذي تَجفو لَعائِنُهُ
قدِ ٱنتهَيْنا الى أعمالِ مُشْتَرِعٍ ناموسَ حُبٍّ، مسيحُ اللهِ كاهِنُهُ

وفي ١٣ / ٣٤ يضيف :

فجميعُ ما حلَّلْتَهُ حِلٌّ لنا وجميعُ ما حَرَّمتَ فَهْوَ حَرامُ

ويعود في ٤٠ / ١٠ – ١٧ ، فيقابل بين الشريعة الموسويّة وناموس المحبّة في المسيح يسوع. وكذلك في ٤٥ / ٤١ – ٥٥ ، حيثُ يقابل بين الشعب اليهوديّ والشعب المسيحيّ ، وبين الشريعة الموسويّة والشريعة المسيحيّة ، فيقول (٤٥ / ٤١ – ٤٥) :

لسنا كَمَنْ جَهِلُوا آياتِ ربِّهِمِ ولا سَمِنَّا كيعقوبَ الذي سَمِنا
ولا كفرنا كشعبِ الجهلِ إذ كفروا يومًا ، وأَقبلَتِ الحَيَّاتُ تَلدغُنا
ولا عَبَدنا مِثالَ العِجلِ في زمنٍ ولا قَصَدنا بِقُربانٍ لنا وثَنَا
ولا خرجنا مِنَ القُدسِ الشريفِ ، ولا جاءَ العدوُّ فأَنفانا وأخرجَنا
لُكِنْ سكنَّا بإيسوعَ المسيحِ الى شريعةٍ طابَ فيها الدهرُ مَسْكِنَنَا

٢٣) ولندع جانبًا قصائد الجدل مع اليهود ، ولنبحث الآن في ديوان شاعرنا عمّا يقولُهُ عن حياة الكنيسة وسيرة المسيحيّين.

وإنَّ اوّل موضوعٍ يعترضنا في هذا المضمار ما يقولُهُ شاعرنا في **القربان المقدَّس والقدّاس الالهيّ**. ان ذكر القربان المقدّس يردُ كثيرًا في ديوان شاعرنا. في ١٣ / ٣٨ – ٣٩ مثلاً يقول :

قرَّبتَ لَحْمَ الفِصحِ عن آثامِنا خُبزًا ، فصارَ لنا الحياةَ مُدامُ
فـتـقـرَّبـوهُ يـا بَني ميراثِـهِ فعساهُ تَسْقُطُ عنكُمُ الآثامُ

وفي ١٧ / ٤٦ :

وصارَ فِصحُ اللَّحمِ في كَفِّهِ خُـبـزًا وخـمـرًا دَمُهُ يُعْتَصَرْ

وفي ١٨ / ٣٣ :

وأَطعَمَنا اللَّحمَ الذي جَلَّ قدرُهُ فيَ الفصحِ ، والدَّمَّ القريبَ من الشَّكْلِ

وإنَّ القصيدة الحادية والسبعين كلَّها وصفٌ رائعٌ لحياة جماعةٍ من الراهبات ، زهدنَ في الدنيا ، وقمن للصلاة . فتتوالى تحت قلم الشاعر التفاصيل الدقيقة عن القدّاس الالهيّ ، كما كان يُقامُ في ذاك العصر. وهذه بعض أهمِّ أبيات القصيدة :

نفوسٌ خَلَصْنَ بإيمانِهنَّ ... فَفُزنَ بصالحِ أعمالِهنَّ
وَصِرنَ الى ملكوتِ السماءِ ... بثالوثِ صِبغَةِ إعمادِهِنَّ
طَهُرْنَ بجسمِ مسيحِ الهُدى ... فَعَمَّدنَ بالطُّهرِ أجسادَهُنَّ
ألا اَصغُوا لصوتِ نواقيسهنَّ ... بآحادِهِنَّ ، وأَعيادِهِنَّ
اذا في الصلاةِ كَشَفنَ الرؤوسَ ... شددنَ مِنَ الحرصِ أَوساطَهُنَّ
وَمِلْنَ الظُّهورَ اذا ما انْحَنَيْنَ ... سُجودًا وقبَّلنَ صُلبانَهُنَّ
وسَبَّحنَ للهِ في عرشِهِ ... وأَعلَيْنَ أصواتَ أَلحانِهِنَّ
وأَشرقَ نورُ قناديلِهنَّ ... وأُشعِلَتِ النارُ في شَمْعِهِنَّ
وطابَ نسيمُ بَخُوراتِهِنَّ ... كما طابَ ريحُ جَلابيبِهِنَّ
فلم أرَ مِثْلَ تراتيلِهِنَّ ... ولا مِثْلَ حُسْنِ قوانينِهِنَّ
اذا ما تَمَمْنَ قراءاتِهِنَّ ... ختمنَ الصلاةَ بإِنجيلِهِنَّ
وقامَ لقُدَّاسِهِنَّ رئيسٌ ... جليلُ المحلِّ على كِبْرِ سِنِّه
فأَبدلَ أثوابَهُ حاسِرًا ... بثوبٍ بديلٍ لأَثوابِهِنَّ
وَمَدَّ يدَيهِ لحملِ الصليبِ ... فَتُقْنَ إليهِ بأبصارِهِنَّ
وشالَ الشماميسُ فوقَ رؤوسٍ ... صَواني لُجَيْنٍ بِقُربانِهِنَّ
ومن خَلفِهِنَّ القسوسُ أَتَوا ... نَقِيُّ المُدامِ بِكاساتِهِنَّ
فلمّا وصلنَ وواصلنَهُ ... الى مذبحٍ دونَ مِحْرابِهِنْ
وقالَ «السلامُ لِكُلٍّ» فقالت ... «وَمَعْ روحِ قُدْسِكَ» أَرواحُهُنَّ
للشعبِ بعضَ الكلامِ ... وبعضُ يُكاتِمُهُ او يَكُنَّه

وفَصَّلَ لحمَ المسيحِ الذي حياةُ النفوسِ بهِ مُسْتَكِنَّه
فـقـرَّبَـهُ لِـجاعـاتِـهِـنَّ عَضَضْنَ عليهِ بأَفواهِهِنَّ
فلمّا سقاهُنَّ من كأسِهِ تَشَعْشَعَ من دَمِّهِ دَمُّهُنَّ
وَسَرَّحَهُنَّ بتبريكِهِ ووَضْعِ يدَيهِ على رُوْسِهِنَّ
فَرُحْنَ، رواحُ طنينٍ بِهِنَّ، وأنفسُهُنَّ بهِ مُطْمَئِنَّه
وَمَنَّ عليهِنَّ من فضلِهِ ورَحمةُ باري ٱلبَرِيَّةِ مِنَّه

٢٤) وإنَّ الشاعر يصف السيرةَ المسيحيَّة بوجهٍ عامّ في ما **يدعوهُ معرفةَ الإيمان** ، لأنَّ حياة المسيحيّ كلَّها مستوحاةٌ من إيمانه ، وبغير هذا الإيمان تبدو وكأن لا معنى لها. فيخصِّص الشاعر لهذا الموضوع القصيدة الثانية والخمسين كلّها. وهذه القصيدة هي إحدى القصائد القليلة التي يبتعد فيها الشاعر عن موضوعاته المألوفة ، من مدحٍ وفخار ، وهجوٍ وزهد ، لكي يترك العنان لعاطفتِهِ الشخصيَّة ، فيصفُ سلوكَهُ المسيحيَّ الملتزم ، وفقاً لتعاليم الإنجيل المقدّس. ثم يناجي السيّد المسيح بعباراتٍ رقيقةٍ تنمّ عن شعورهِ المرهف وتقواهُ العميقة. فيقول :

فيا سيّدي أنتَ الطبيبُ لِعِلَّتي وَموجبُ أسبابِ الحياةِ لمُهْجَتي
كتابُكَ ناموسي وجسمُكَ هيكلي وكِلْمَتُكَ أَبدَت مسامِعَ كِلْمَتي
وقُدسُكَ من أبوابِ صِهيونَ لاحَ لي ووجهُكَ في أعلى السمَاواتِ قُبْلَتي
تُعَذِّبُني الدنيا بِصَرْفِ هُمُومِها وتقليبِها لي في رخائي وشِدَّتي
وأقبلتُ مع لِصِّ اليمينِ الذي مضى بإيمَانِهِ مُستفتِحًا بابَ جَنَّتي
فمَا بِيدي نلتُ الحَياةَ وإِنَّمَا بقوَّتِكَ ٱشتدَّتْ مِنَ الضُّعفِ قوَّتي
لكَ الشكرُ يا مولايَ في ما فعلتَ بي أُضاعِفُهُ للدهرِ أَضعافَ نِعمَتي
وأَبلُغُ ما أَمَّلْتُهُ ورجَوتهُ اذا ما ٱنقضَتْ من عالمِ الكونِ مُدَّتي

٢٥) وفي إطار الحياة المسيحيّة تحتلّ **الصلاة ومناجاة الله** مقامًا مرموقًا. يقول الشاعر للمسيحيّين: «وإنْ تُصَلُّوا فلا تَدْعوا لِزائلةٍ»، اي لأمورٍ زائلة، بل لِمَا هو ابديّ (٣/ ٢١ – ٢٢).

وقد خصّص الشاعر القصيدة الثامنة والعشرين للواجبات العائدة الى «حفظ يوم الأحد»، فنظمَ تلك القصيدة الرباعيّة. على أنَّ أبيات القصيدة لا تنحصر معانيها في واجبات «حفظ يوم الأحد»، بل تتجاوزها الى شتّى النصائح والإرشادات والمواعظ والحِكَم.

وهناك القصيدة الثامنة والخمسون التي أرادها الشاعر أُنشودةَ حمدٍ وشكرٍ لله على جميع أنعامِهِ، منذ الخليقة حتّى يوم البعث، مرورًا بالغفران الممنوح لآدم بعد سقطتِهِ، وإرسال الانبياء، ومجيءِ يسوع المخلّص الى الارض، والمعجزات التي اجترحَها. وإنَّ الشاعر لَيبدأُ كلَّ بيتٍ من أبيات القصيدة بهذا الهُتاف: «تبارك»... وقد استوحاهُ ولا شكَّ من الليتورجيَّة الشرقيَّة التي تبدأُ كلَّ رتبةٍ كنسيّة بهذه العبارة: «تبارك اللهُ الهُنا كلَّ حينٍ...».

٢٦) على ان الحياة المسيحيّة الحقّة لا تكتفي بالإيمَان والصلاة، بل تتعداهُمَا الى المحبّة الأخويّةِ، التي تتمثّل خصوصًا في **الجود والإحسان ومساعدة المحتاج**.

إنَّ شاعرنا يكادُ في جميع قصائدهِ يدعو المؤمنين الى البِرّ والإحسُان. لكنَّه في القصيدة السادسة والثلاثين (٣٦/ ٣٣ – ٣٥) يدعو الكنيسة نفسَها الى إنفاق أموالها فورًا في إسعاف المحتاجين وعدمِ التكنيز، فيقول:

يا بِيعةَ اللهِ جُودي بالّذي مَلَكَتْ ... يداكِ، لا ترغَبي في جمعهِ رُغُبَا
إنَّ الأُلى كَنَزوا في الارضِ مالَهُمُ ... لا يأمنونَ عليهِ الدَّهرَ مُغتَصِبَا
سُبحانَ من خلقَ الدُّنيا وكدَّرَها ... بالموتِ، فالموتُ لا يُخطيهِ مَنْ هَرَبَا

وهناك حثٌّ رائعٌ على الإحسان في ٤٤/٤٢ – ٤٦، مع ضرورة حفظ كرامة المسكين:

ألا فٱحفَظوا المسكينَ حِفْظَ كرامةٍ فإكرامُهُ فِعْلٌ الى اللهِ صائرُ
ولا تكنِزوا في الأرضِ كنزًا لِصَونِهِ فإنَّ فسادَ الأرضِ لِلكنزِ كاسِرُ
وإنْ تكنِزوهُ للبائسين فيَ السمَا فمَا نالَ ما نلتُمْ مِنَ الرِّبحِ تاجِرُ
تَضاعَفَ من جزءٍ ثلاثونَ مِثْلَهُ وسِتُّون أيضًا والكثيرُ يُكاثَرُ
ومن يمنعِ المسكينَ بُخلاً بِمَا لهُ عليهِ لِيبقى مالُهُ فَهْوَ خاسِرُ

ونجد في ٧٤/٥٥ – ٥٨ هذه الأبيات الجميلة عن الإحسان:

كلُّ من كانَ نبيلاً وتَساخَى زادَ نُبْلا
أُبْذُلِ الموجودَ من ما لِكَ للمُحتاجِ بَذْلا
لا تَكُنْ مِثْلَ لِئامٍ بَخِلُوا بالمَالِ بُخْلا
ثُمَّ ماتوا عادمينَ ٱلْـلأَجْرَ إنَّ ٱلأَجْرَ أَعْلَى

وفي القصيدة ٣٩/١٤ و٢٥ يحثُّ المؤمنين على الإمتناع عن المكاسب المحرَّمة والزِّنى، فيقول مخاطبًا نفسَهُ:

لا ترغبي في مكاسبٍ حُرِمَت وَتُشْهَري في السُّقوطِ والهَلَعِ
ولا تَغُرنَّكِ الحياةُ ولا تُعامِلي بالشُّهورِ والجُمَعِ

وفي ٤٤/١ – ٢ هذان البيتان الجميلان عن الفقر والمال والغنى:

اذا كانَ إخوانَ المسيحِ الأصاغرُ ومن ربِّهم نالَ الثوابَ الأكابرُ
فيُوشِكُ أنَّ الفقرَ للنفسِ نافعٌ وأَنَّ الغِنى بِالمَالِ للنفسِ ضارِرُ

٢٧) ولمّا كان شاعرنا فلسطينيًّا ومقيمًا في فلسطين، فقد جاءَ غالبًا في ديوانهِ على

ذكر **الأماكن المقدَّسة وزيارتها**. وقد خصّص للأماكن المقدَّسة ثلاث قصائد: الثامنة عشرة، ومطلعها:

رأيتُ القُدسَ في حُلمِ المَنامِ كَضَوءِ النورِ في كَدَرِ الظَّلامِ
فقدَّمتُ المسيرَ إليهِ أَسعى على قدمَيَّ في عُقْبِ الصِّيامِ

وكذلك القصيدة الثانية والعشرين، ومطلعُها:

أَيدعوكَ للقُدسِ الخَيَالُ الذي يَسري فهل لكَ في تركِ الزيارةِ من عُذْرِ؟

واخيرًا القصيدة الثانية والسبعين، ومطلعها:

سلامٌ على قُدس الإلهِ المُعَظَّمِ ومسكنِ داوودَ النبيِّ المُكَرَّمِ

كما أنَّ الشاعر يشيرُ الى حُجّاج الأماكن المقدَّسة في معرض حديثهِ عن صِهيون (١٢/١٦ و١٧ و٣٥)، فيقول:

إنْ عادتِ الزوَّارُ لم يَلقَوا بها إلَّا شَمامِسَةً لَهُمْ وقُسوسا
يتبادرونَ الى الصلاةِ إجابةً للحقِّ، اذ ضربوا بها ناقوسا
حتّى إذا نَزلُوا بِقُدسٍ عَرَّسُوا للعيدِ في عَرَصاتِها تَعْريسا

٢٨) إلّا أنَّ مثال الحياة المسيحيّة الأعلى يراهُ الشاعر في **الطريقة الرهبانيّة**، لأنَّ الرهبان في نظرهِ هم المؤمنون الذين حملوا الإنجيل محملَ جَدّ، وطبَّقوا وصايا السيد المسيح والمشورات الانجيليّة بحذافيرها. وقد استفضنا في إيراد الأبيات التي يتحدَّث فيها شاعرنا عن الرهبان عند كلامِنا عن بيئة الشاعر الدينيّة. لذا نكتفي بجمعِ الشواهد التي ورد فيها مديحٌ للطريقة الرهبانيّة.

هناك مدحٌ للعيشة الرهبانيّة في القِفار في ٢/١٦٨ - ١٨٦، وكأنَّ الشاعر لا يصفُ

الرهبان فحسبُ، بل المسيحيّ المثاليّ أيضًا. ففي تعليم القدّيس باسيليوس مثلاً، ليس الراهب سوى المسيحيّ الذي يحمل الإنجيل محملَ الجدّ.

وهناك مدحٌ آخر للرهبان في ٣/٢٨ – ٣٢. لكنَّ منهم من لا يسلكُ سلوكًا حسنًا، ولا يرفق بالخطأةِ، ويخدم مصالحَهُ الانانيّة (٣/٣٣ – ٣٥). والشاعر يختم قائلاً (٣/٣٥):

يا ربُّ رُحماكَ وٱرحمهُم لِضعفِهِم ... إنَّا وَكَلْنا بِهِمْ خَلْقًا لِخَلاَّقِ

وهناك مديحٌ آخر للرهبان في ٥/٣٣ – ٣٩، حيثُ يبدأ الشاعر فيقول (٥/٣٣):

وخلَّوْا عنِ الأموالِ زُهدًا وأقبَلُوا ... الى ربِّهم من ساجدٍ بعدَ راكعِ

ومديحٌ آخر في ١٢/٢٢ – ٢٨ حيث يقول:

هَربوا منَ الدُّنيا التي، لفسادِها ... بالإثمِ، فارقَتِ الجُسومُ نُفوسا

عَمَروا، بتركِهِم لدارِ الإنقِضا ... ءِ وما لدَيْها، مسكِنًا مأْنوسا

ومديحٌ آخر في ١٣/٢٣ – ٢٧، حيثُ يستهلُّ الشاعر كلامَهُ عنهم بهذا البيت:

طوبى لِمُعتَمِدينَ بٱسمِكَ والأُلى ... بَسَطوا يَدَيْهِم في الصلاةِ وصاموا

ومديحٌ رائعٌ آخر للطريقة الرهبانيّة في ٤٨/١٥ – ٢٥، حيثُ يذكر الشاعر مُعَلّمي الحياة الرهبانيّة، من أمثال مار سابا ومار خريطن ومار انطونيوس أبي الرهبان.

ومديح أخير للنسّاك والرهبان في ٥٥/ ٢٥–٣٢، وفيه هذه الأبيات:

مُـتَـنَـزِّهٌ في وَجْهِ بِـيـعتِهِ ... مِنْ وُدِّهِ أَلَّا يُـفـارِقَـهـا

متـوحِّـدٌ في القفرِ، مرتَقِيًا ... أعلى الجبالِ، الى شواهِقِها

او في البحارِ، الى جزائرِها ... يَمْضي، فيركبُ في زوارِقِها

او في كهوفِ الأرض يَسكُنُ أَوْ ... عُمْقَ الأَراقِمِ في مضائِقِها

٢٩) وان الحياة الرهبانيّة ، شأنُها شأنُ الحياة المسيحيّة عمومًا بل وأكثرَ ، لا يستطيع المرءُ إدراك معناها الحقيقيّ الكامل إلّا في ضوءِ **اليوم الأخير،** اي رجوع المسيح الى الأرض مُمَجَّدًا ليَجزيَ كلَّ إنسانٍ بحسبِ أعمالِهِ. فيخصّص شاعرُنا بداية القصيدة الحادية والعشرين (٢١/١ – ١٧) ، لوصف يوم الدين ، اي يوم البعث والنُشور ، حيثُ يُميِّز المسيح الأخيار عن الأشرار ، كما يميّز الراعي الخراف عن الجداء ، ويشرح للمختارين سبب خلاصهم ، وللخطأة سبب هلاكهم.

*

* *

هذه باختصارٍ أهمُّ المعاني التي وردت في ديوان شاعرنا ، أحببنا أن نعطي القارىءَ فكرةً عنها ، مع ايراد بعض الشواهد التي تُجَسِّمُها . ومنها يتّضح غنى هذا الديوان بالأفكار والمعاني الروحيَّة السامية.

الفصل الحادي عشر

نظم الديوان

يرى المرحوم الأب لويس شيخو، في حديثهِ عن ديوان شاعرنا، «أنَّ نظم الديوان لا يخلو من ضعف، سواءٌ أَكان في التركيب أم في الجوازات الشعريّة... فإنَّ في قصائدهِ أغلاطًا نحويّة ومسوّغاتٍ شعريّة تجاوز فيها الحدود عن سواهُ من الشعراء. ولعلَّ بعض هذه الأغلاط اللغويّة والخلل في ضبط الأوزان الشعريّة قد تسرّب الى ديوانهِ بفعل الناسخين، او قل بالحريّ الماسخين. فمنها ما لا يصعب إصلاحُهُ، إلّا أنَّ هناك من الشوائب ما لا يُمكن نسبتُهُ لغيرهِ لغةً ونظمًا... مِمّا يدلُّ على أَنَّهُ لم يُدقّق في ضبط اللغة، وفي لزوم قوانين العَروض... على أَنّنا لا يمكنُنا ان ننظم شعرَهُ في جملة الشعر العاميّ، فإنَّهُ أعلى منه طبقةً وأضبطُ وزنا»[1].

إنَّنا بعد تمرُّسنا الطويل في تحقيق ديوان شاعرنا، نعتقد أنَّ حكم المرحوم الأب شيخو على شاعرنا هو أَقسى مِمَّا يجب. فبالنسبة للأغلاط النحويّة، سوف نرى في البحث التالي ما يجب قولهُ في هذا المضمار. أمّا بالنسبة لقواعد العَروض، فنقول ونَجزُمُ بأنَّ شاعرنا يعرفها تمَامَ المعرفة، ويطبّقها بدقّة، ولا يحيد عنها قيدَ شعرة. بل إنَّهُ، حفاظًا على قواعد العَروض، يضحّي أحيانًا بقواعد اللغة. فالمُهِمُّ في نظرهِ أن لا يختلَّ وزن الشعر. امّا اختلال اللغة فهو في نظرهِ أقلُّ أهمّيةً.

وكلَّ مرَّةٍ وجدنا في المخطوطات التي نقلت الينا ديوانَهُ مخالفاتٍ لقواعد العَروض،

---

(١) شعراء النصرانيّة بعد الإسلام، ص ٤١٠.

كان من السهل إصلاحُها ، مِمّا يدلُّ على أنها تجب نسبتُها الى النُسَّاخ ، لا الى الشاعر. ولا يفوتنا أنَّ أقدم مخطوطات الديوان التي بلغتنا هي من عصر الإنحطاط . فلا غرابة في ان تحفلَ بالأخطاءِ اللغويّة منها والشعريّة.

ومِمّا يُثبت رأينا في أنَّ شاعرنا كان متضلّعًا من علم العروض كونُهُ نظم قصائدَه على معظم الأوزان الشعريّة ، فاستعمل الأبحر التالية :

البحر البسيط ، ولهُ منه ٢٦ قصيدة ، هي التالية : ١ ، ٣ ، ٤ ، ٦ ، ١٠ ، ١١ ، ١٤ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٥ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٥ ، ٦٩ ، ٧٣ ، ٧٧ ، ٧٨.

البحر الطويل ، ولهُ منه ١٢ قصيدة ، هي التالية : ٥ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٣ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٢ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٧٢.

البحر الخفيف ، ولهُ منه ١٠ قصائد ، هي التالية : ٢١ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٧ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٨ ، ٥٣ ، ٦٦ ، ٧٩ ، ومن **مجزوء الخفيف** قصيدتان : ٦٨ ، ٨٦.

البحر الكامل ، ولهُ منه ٩ قصائد ، هي التالية : ٨ ، ١٢ ، ١٣ ، ٢٤ ، ٣٤ ، ٥٠ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٢ ، ومن **مجزوء الكامل** القصيدة ٦٧.

البحر الوافر ، ولهُ منه ٤ قصائد ، هي التالية : ٧ ، ١٨ ، ٦٣ ، ٦٤.

البحر المتقارب ، ولهُ منه ٣ قصائد ، هي التالية : ١٦ ، ٤٠ ، ٧١.

البحر السريع ، ولهُ منه ايضًا ٣ قصائد ، هي التالية : ١٥ ، ١٧ ، ٥٦.

البحر المنسرح ، ولهُ منه ايضًا ٣ قصائد ، هي التالية : ٣٩ ، ٥١ ، ٧٥.

بحر مجزوء الرمل ، ولهُ منه قصيدتان : ٧٠ ، ٧٤.

البحر المجتثّ ، ولهُ منه قصيدة واحدة : ٤٩.

بحر الرجز ، ولهُ منه قصيدة واحدة : ٢ ، ومن **مجزوء الرجز** قصيدة واحدة : ٢٨.

الفصل الثاني عشر

لغةُ الديوان

يقول المرحوم الأب لويس شيخو إنَّ شاعرنا «يُسكّن المتحرّك ويحرّك الساكن، ويصرف ما لا ينصرف، ويمنع المعرب عن إعرابهِ، ويجمع الفعل مع ظهور فاعلهِ، وينصب المرفوع ويرفع المنصوب، ويُبدل همزة الوصل بهمزة القطع ويعكس، الى غير ذلك، ممّا يدلّ على أنَّهُ لم يدقّق في ضبط اللغة»(١).

ان هذا الحكم صحيحٌ إجمالاً. لكنَّهُ يحتاج الى تدقيقٍ وشيءٍ من التصحيح. لذا أخذنا على نفسِنا ان نُعيد قراءة ديوان شاعرنا بيتًا بيتًا من حيثُ اللغة. فعمدنا قبل كلِّ شيءٍ الى جردٍ شاملٍ للأخطاء اللغويّة، او بالأحرى للتجاوزات اللغويّة، التي وردت فيها، ما خلا الأخطاء التي يجب بكلِّ تأكيدٍ نسبتُها، لا الى الشاعر، بل الى الناسخين. ثمَّ حاولنا أن نجد لها تفسيرًا وتعليلاً. فقسمنا بحثنا هذا الى قِسمين. في القسم الاول نستعرض جميع التجاوزات اللغويّة التي أجازها الشاعر لنفسهِ. وفي القسم الثاني نحاول ان نعلّلها قدر الامكان.

اولاً – عرض شامل للتجاوزات اللغويّة في الديوان

ان أهمَّ التجاوزات اللغويّة في الديوان ينحصر في ما يلي:

---

(١) شعراء النصرانيّة بعد الإسلام، ص ٤١٠.

١) **إستعمال همزة القطع بدلاً من همزة الوصل**: مثلُ هذا التجاوز غزيرٌ وافرٌ في الديوان، هذا على الأقلّ في النسخ المخطوطة التي بلغتنا. فيقول الشاعر: وبالمسيح شعوب الارض إعتمدوا (١/٢)، فالروم والروس والافرنج إتَّصلوا (١/١١)، والقُبط أيضًا بارض الريف إجتمعوا (١/١٣)، وأهل شيراز والاهواز إتَّفقوا (١/١٤)، إسم لا إسمَانِ (١/٣٦)، موسى إبن عمران (١/٤٣)، الذي إصطفى هارون (١/٤٧)، من إختصّ ابراهيم (٢/٥)، كفَّكَ أُرددها (٢/٧)، حين إستنصرَ (٢/٢٠)، فإرتقى (٢/٤١)، اذ إنبثقت الروح عليهم (٢/١١١)، يعقوب إنشقَّ (٢/٢٠٥)، فإنطوت (٢/٢١٤)، او إستظلّ (٢/١٥٧)، وإرحمهم (٣/٣٥)، لوجود إسمٍ (٨/١)، يوم إشترعَتْ (٩/١٧)، هٰذي الحياة للناسِ إنكشفت (٩/٢٤)، يا ربُّ إصفح (٩/٢٩)، فإشتهرت (١٠/٥)، وإنصرفوا (١٠/١٥)، وإقتَنوا (١٠/٣١)، وإسمَعوا (١٠/٣٢)، الربُّ إختصَّه (١١/١٢)، سُنَّةُ إسرائيل إنتقلَت (١١/١٤)، وأَكْفِهِ (١١/٢٢)، وإشترعَتْ (١٢/٥)، يا ربُّ إغفر (١٢/٣٣)، وأَكشِفْ (١٢/٣٣)، وإستقامَتْ (١٤/٢)، فصار إبنٌ لنا (١٤/٤)، وإلبسي (٢٤/٩)، فيهِ إرتابوا (٢٥/٢)، من الايمَان إنتُخِبُوا (٢٥/٩)، والرسلُ إتَّفقوا (٢٥/١٠)، يا ربُّ إرحم (٢٥/٣٢)، للإبنِ (٢٦/٣)، وإنهزموا (٣٢/١٤)، الآياتُ إشتَهرَتْ (٣٢/١٥)، في الحشر إحتكَمُوا (٣٢/٢٨)، بحياة الحدِّ إرتفعَت (٣٥/٥٢)، وإبتَنوا (٣٥/٦١)، في الأرضِ إنعجَمَت (٣٦/١١)، وإكتَفى (٣٩/١)، وإحذري (٣٩/٥)، وإصنعي (٣٩/١١)، أصبحتُ إبنًا (٤٠/٤)، وإمتَنِعوا (٤٠/٢٩)، وإبتَـهِـلُوا (٤٢/٢٤)، قد إعتمدنا (٤٤/١٨)، فإنشقَّ (٤٤/٣٤)، كمثلِ النار إنبعثَتْ (٤٥/٣)، بإسمِكَ (٤٩/٢١)، وإهتَدى (٤٩/٢١)، منهُ إشتَقُّوا (٥٠/٦٣)، قالَ إبني يعقوب (٥١/١٢)، فإرتفَعَتْ (٥٥/٢٣)، على الغَور إنتهى (٥٧/٣)، المساكينُ إكتسبوا (٥٧/١٤)، يومَ إرتقى (٥٧/٢٥)، فإنطوت (٥٨/١٥)، فإنهزم الشيطان (٥٨/٢٨)، عاينوا إحتقارَكَ

(٥٨/٣٩)، ربَّيتُ إبنًا (٥٩/٢٨)، ماتَ الإبنُ (٥٩/٢٨)، دفنتُهُ إبنَ عشرينٍ (٥٩/٣١)، يا نفسُ إتَّضعي (٥٩/٣٧)، وإسْقِي (٥٩/٣٨)، يا نفسُ إبكي (٥٩/٤٢)، يا ربُّ أُسْتُر (٥٩/٤٥)، وإنحَرَفَ (٦٠/٩)، لمّا إستَوى (٦٠/١١)، بالعُصيانِ إختلفَ (٦٠/١٨)، وإرتقى (٦٠/٢٣)، فإضطربَتْ (٦١/٢٠)، بإبتهاجٍ (٦٣/١١)، وإبْكِ (٦٤/٢)، فإسعَوا (٦٥/٦)، وإرقبوا اللهَ (٦٥/٧)، وإتَّضعوا (٦٥/٢٠)، بإستحثاثي (٦٦/١)، ليس ينجو من صرفهِ إحتياطي (٦٦/٢)، ثمَّ إضربي (٦٨/١٧)، على إيسوعَ إنـقَلبُوا (٦٩/١)، وإعتَصَبُوا (٦٩/٢٥)... كلمة «اسم» يكتبها الشاعر بهمزة القطع دائمًا او يكاد (٧٣/١٢)، عظّموا إسمَهُ (٧٣/٣٤)، وإشهدوا (٧٣/٣٤)، الخ...

من المسلَّم بهِ أَنَّهُ يجوز للشاعر أحيانًا ان يستبدل بهمزة الوصل همزة القطع. لكنَّ شاعرنا خرج عن العرف المألوف، فقطع الهمزة نحو تسعين مرّةً حيثُ لا يجوز لهُ ان يفعل.

وقد تساءلنا بادىء بدءٍ: هل يُطبّق الشاعر، في تجاوزهِ هذا، قاعدةً مطَّردة؟ فكان الجواب بالنفي، اذ عدنا الى الديوان، فرأينا أنَّهُ يستعمل همزة الوصل في الكلمات عينها، او في الصِيَغ عينها التي استعمل فيها مرّاتٍ أُخرى همزة القطع.

وهكذا نرى شاعرنا يكتب: وٱطلُبوا (١/٧٧)، قدمَيْكَ ٱخلعْهُما (٢/٢)، وٱمضِ الى شعبي (٢/٣)، وٱحتمل (٢/٢٤)، يقول ٱضرِبْ (٢/٣١)، فٱنشقَّتِ الأمياهُ (٢/٣٣)، وٱنطبَقَ البحرُ (٢/٣٥)، وٱعفُ (٣٣/٢٣)، وٱدعوا (٣٤/٣٤)، فٱستغفِروا (٣٤/٣٥)، وٱحذري (٣٥/٤٣)، وٱجْعَلْ (٣٥/٦٣)، فٱنتصبَ (٣٦/٦)، وٱرحَمْ (٣٦/٣٧)، فٱشكري فضلَهُ (٣٧/٢٧)، وٱسأليه (٣٧/٢٩)، وٱقتنعِي (٣٩/١)، وٱتَّسِعي (٣٩/١٢)، وٱدعوا (٤٠/٣٠)، وٱسألوهُ (٤٣/٤١)، لولا ٱعتمَادُ الجسمِ (٤٤/ ٢١)، وٱغفِرْ (٤٩/٤٢)، اليكُمُ ٱنتهى (٥٠/٢)، إنجيلُ ٱقتسمَ اللغاتِ كلامُهُ (٥٠/٣)، فٱستغفِروا (٥١/٥٢)،

وٱشكروا ربَّكم (٥٣ / ٣٠)، من دار الغمَامِ ٱحتضارُكَ (٥٨ / ١٨)، نِعْمَ ٱختيارُكَ (٥٨ / ١٩)، أوانُ ٱبتدارِكَ (٥٨ / ٢١)، عند ٱشتهارِكَ (٥٨ / ٢٦)، عندَ ٱنتظارِكَ (٥٨ / ٢٧)، عند ٱنتهارِكَ (٥٨ / ٢٨)، كيف ٱستنارَكَ (٥٨ / ٢٩)، عندَ ٱختبارِكَ (٥٨ / ٣١)، جودُ ٱنتصارِكَ (٥٨ / ٣٧)، لو ٱستطعتَ (٥٩ / ٣٢)، فٱنكشفَ (٦٠ / ١٥)، فٱرتاعَتْ (٦١ / ٢١)، وٱدعوا (٦١ / ٤٢)، وٱلْحَقْ (٦٢ / ٨)، وٱغفِر (٦٢ / ٤٨)، وٱطلُب (٦٤ / ٣)، وٱقنعي (٦٤ / ٣)، وٱقنعي (٦٨ / ١٣)، فٱتركيني (٦٨ / ١٦)، فٱضرِبي (٦٨ / ١٧)، وٱرجَعْ (٦٩ / ٥)، على أثوابِيَ ٱقترعوا (٦٩ / ٣٢)، وٱستغفِروا (٦٩ / ٤٧)، وٱقرِئوا الأرض السلام (٧٠ / ١)، للمستغفرِ اللهَ ٱحترامًا (٧٠ / ٨)، أورانا ٱحتشامًا (٧٠ / ٩)، وٱكسُوا العاري (٧٠ / ٢٢)، وٱعملوا الخير (٧٠ / ٢٤)، وٱسألُوهُ (٧٠ / ٢٩)، وٱستغفِروا (٧٣ / ٣٥)، الخ...

فهناك اذًا عددٌ مماثلٌ من الحالات يستعمل فيها الشاعر همزة الوصل، حيث استعمَلَ في محلاّتٍ أُخرى همزة القطع خلافًا للقاعدة.

بل ما هو أكثرُ من ذلك: يُجيز الشاعر لنفسهِ أحيانًا ان يستعمل في البيت الواحد عينهِ همزة القطع خلافًا للقاعدة، وهمزة الوَصل وَفقًا للقاعدة. ففي ٣٩ / ١ مثلاً يقول «وإكْتَفِي»، ثُمَّ «وٱقنَعِي». وفي ٦٨ / ١٧ يقول مرَّةً: «فٱضرِبي» ومرّة: «ثُمَّ إضرِبي». وفي ٣٥ / ٤٢ يكتب «وأُذكُري»، ثمَّ في البيت التالي ٣٥ / ٤٣ يكتب «وٱحذَري»...

ماذا نستنتج من كلّ ذلك؟ نستنتج أوّلاً أنّ شاعرنا يعرف جيّدًا قواعد الهمزة، اذ نراهُ يطبّقها بحذافيرها في بعض أبياتهِ. ونستنتج ثانيًا أنَّهُ كلَّ مرَّةٍ خالف قواعد الهمزة، إنَّمَا فعل ذلك، لا بحسب قاعدةٍ اتّخذها لنفسهِ، او مسايرةً للَّهجة العامّيّة، بل لضرورات الوزن. وبكلمةٍ أُخرى، فإنَّ ما لجأَ اليهِ الشعراء مرّاتٍ قليلةً من قطع الهمزة حيثُ لا ينبغي، لجأَ اليهِ شاعرُنا مرّاتٍ عدّة وأكثرَ مِمّا ينبغي. وفي سلوكهِ هذا ضُعفٌ لا

يُنكَر، وبعض الإستهتار بقواعد اللغة، وكأنَّها في نظرهِ غيرُ إلزاميّة كلَّ الإلزام، فضَحّى بها لِيحافظ على متطلّبات الوزن.

وهنا وقفنا حائرين. أَنحافظُ على هذه التجاوزات، أم نحاول تصحيحَها في طبعتِنا؟ هناك تجاوزاتٌ من السهل تصحيحُها بإضافةِ حرفٍ، كأَنْ نقولَ مثلاً: «يا ربُّ فٱصفَحْ»، بدلاً من «يا ربُّ إِصفَحْ»، او «ثُمَّ ٱسمَعُوا» بدلاً من «وإِسمَعُوا»، او «قدِ ٱشتَرَعَتْ» بدلاً من «وإِشتَرَعَتْ»، او «أَلا ٱسعَوا «بدلاً من «وإِسعَوا»، او «أَلا ٱرقَبوا اللهَ» بدلاً من «وإِرقَبُوا الله». او «أَلا ٱشهَدوا» بدلاً من «وإِشهَدوا» الخ...

وقد لجأنا أحيانًا الى هذه الحيلة البريئة، عندما تسنّى لنا ذلك دون الإخلال بالمعنى. ولكنّا بوجهٍ عامّ حافظنا في طبعتِنا على تجاوز الشاعر قواعد اللغة بقطع الهمزة في حين وجوب وصلها، لأنَّ ذلك مِمّا أجازه علماء العَروض للشاعر، حتّى اذا كان شاعرنا قد استغلَّ هذا الجواز أكثرَ من المُعتاد.

٢) **تخفيف الهمزة في وسط الكلمة ولا سيّمَا في آخرها**. قد لجأَ شاعرنا أيضًا الى هذا الجواز في شعرهِ، بل استغلَّه أكثر مِمَّا أقرَّتْهُ العادة المألوفة. وهذه لائحةٌ بالكلمات التي خفَّف فيها الهمزة: أَلْمَاْ (١ / ٥٩ و١٥ / ١٥ و٤٧ / ٥) بدلاً من الماء، هُولا (١ / ١٧) بدلاً من هؤلاءِ، العذرى (٣ / ١٤ و١٤ / ٢١ و١٤ / ٣٠)، الخُطاة (٣ / ٣٤، ٢٤ / ٢٥، ٣٤ / ٢٨)، أَضَا (٥ / ٢٧، ١٢ / ١٠، ٤٥ / ١)، أَبطا (١١ / ٢١)، تَهْدا (١١ / ٢٣)، الخَطَا (١٢ / ٣٦، ١٧ / ٢٦، ١٧ / ٤٥، ٢٩ / ٢٠، ٢٩ / ٢٤، ٣٢ / ٣١)، الإنقِضا (١٢ / ٢٣)، فأَضَتْ (١٣ / ٣) بدلاً من فأضاءَتْ، إبتدا (١٣ / ٢٢، ١٧ / ٤٧)، إمضا بدلاً من إمضاء (١٤ / ٤)، أَخطا بدلاً من أَخطأَ (١٤ / ٣١، ١٩ / ٤)، وَطاهُ بدلاً من وَطِئَهُ (١٥ / ١٤)، الدِّما بدلاً من الدماء (١٥ / ١٧ و١٧ / ٧٦)، رِداهُ بدلاً من ردائِهِ (١٥ / ١٧)، بَلا بدلاً من بَلاء (١٥ / ٢٠ و٤٨ / ٢١)، الأنبيا بدلاً من الأنبياء (١٦ / ٤ ومواضع أُخرى عديدة)، نَشَتْ بدلاً من

نَشَأَت (١٦/١٠)، تَمْلا بدلاً من تمْلأ (١٦/٢٧)، الإِنا بدلاً من الإِناء (١٦/٢٧)، البِنا بدلاً من البناء (١٦/٦٤)، حوّا بدلاً من حوّاء (١٦/٦٦)، يَجيكُم بدلاً من يَجيئُكُم (١٧/٢٣)، السَّمَا بدلاً من السَّماء (١٧/١١ ومواضع اخرى عديدة)، خَطاهُ بدلا من خَطائِهِ (١٧/٢)، جَا بدلاً من جاءَ (١٧/١ و٢١/١)، أحيا بدلاً من أحياء (١٧/٥٦)، يُنبيكَ بدلاً من يُنبِئُكَ (٣٦/١)، الأُدَبا بدلاً من الأُدباء (٣٦/٧)، خُطَبا بدلاً من خُطَباء (٣٦/١١)، بُكا بدلاً من بُكاء (٣٧/٣ و٤٨/٢٣)، آباكَ بدلاً من آبائِك (٣٧/١٧، ٢٦، ٢٨/٢)، ماكَ بدلاً من مائِكَ (٣٨/١٤)، أَعداهُ بدلاً من اعدائِهِ (٤١/١٤)، شَا بدلاً من شاءَ (٤٢/١٩)، حُكَمَا بدلاً من حُكَمَاء (٤٢/٢٦، ٤٧/٤)، يَـنْشَا بدلاً من يَنْشَأ (٤٣/٣٠)، الجَزا بدلاً من الجزاء (٤٤/٧)، الشِفا والرِدا بدلاً من الشِفاء والرِداء (٤٤/٢٨)، بِنا بدلاً من بِناء (٤٥/١٩)، العُظَمَا بدلاً من العُظَمَاء (٤٧/١)، إما بدلاً من إماء (٤٧/١)، العُلَمَا بدلاً من العلماء (٤٧/٣)، أعضا بدلاً من اعضاء (٤٨/١٢)، الشَقا بدلاً من الشَقاء (٤٨/٢٢)، إيمَا بدلاً من إيماء (٤٩/٢٤)، تنبَّا بدلاً من تنبأ (٥١/١٦)، يَطا بدلاً من يَطأ (٥١/٢٢)، الشُّهَدَا بدلاً من الشُّهَدَاء (٥١/٤٤)، رَجانا بدلاً من رجائنا (٥١/٤٦)، خَطُوا بدلاً من أخطأوا (٧١/١٨). الغُربا بدلاً من الغرباء (٥٢/١١)، أحيا بدلاً من أحياء (٥٣/٤)، المَا بدلاً من الماء (٥٣/٢١)، الهوا بدلاً من الهواء (٥٨/٦)، الأغنيا بدلاً من الأغنياء (٥٩/٢٦)، الغُربا بدلاً من الغرباء (٥٩/ ٣٩)، طاطا بدلاً من طأْطأَ (١٩/٧)، قَضا بدلاً من قضاء (٢١/٤، ٢١/١٤)، يُكافي بدلاً من يُكافئ (٢١/٣١)، قاري بدلاً من قارئ (٢٥/٢)، رُوس بدلاً من رؤوس (٢٥/١٦)، الإعلا بدلاً من الإعلاء (٢٥/٢٥، ٢٨/١١، ٣٨/١١)، الظَّمَا بدلاً من الظمأ (٢٥/٢٧، ٣٨/١٤)، الرَّجا بدلاً من الرجاء (٢٦/٣٤) مَلا بدلاً من ملأ (٢٦/٦١)، خَبا بدلاً من خبأَ (٢٧/٢٠)، فَنَا بدلاً من فناء (٢٩/١٥، ٣٥/٣٤)، نَشَا بدلاً من نشأَ (٣٣/١٠)، بَقا بدلاً من بقاء

(٣٤/ ٢٧ ، ٣٥/ ٣٤ ، ٤١/ ٣١) ، الأحشا بدلاً من الاحشاء ، إمضا بدلاً من إمضاء (٣٥/ ٢٥) ، أخطا بدلاً من أخطأ (٦٠/ ٢٥) ، الخاطي بدلاً من الخاطئ (٦١/ ٢٥) ، فِدا بدلاً من فِداء (٦١/ ٢٥) ، يَنْشَا ويُنْشَا بدلاً من يَنْشأ ويُنْشَأ (٦٢/ ٢٠) ، تَنَبَّا بدلاً من تَنَبَّأ (٦٢/ ٣٦) ، إبتدا بدلاً من إبتداء (٦٢/ ٤٢) ، بَرَيْتَ بدلاً من برأْتَ او من أبرأْتَ (٦٨/ ١٤) ، بِناهُ بدلاً من بنائِهِ (٧٤/ ٥٢) الخ...

لكنَّ شاعرنا ، اذ يستسيغ لنفسهِ تخفيف الهمزة لضرورات الوزن ، لا يجهل بتاتًا قاعدة وجود الهمزة في الأصل. فنراهُ في مواضعَ كثيرةٍ يستعملها ولا يُهملها ، كما في الأمثلة التالية : الى السماء (١/ ٧ و٦٨ ، ٤٢/ ٣٠ و٤٤/ ٤٧ و٥٨/ ٦ و٦٥/ ٢٤ و٧١/ ٢) ، كأعضاءِ (١/ ٣) ، من البداءِ (١/ ٣٥) ، جاءَهُ الأمرُ (٢/ ٣١) ، على الماءِ (١/ ٦٢) ، جاءَهُم (٣٥/ ٥٩) ، نبوءَة (٣٦/ ١٢) ، بدء (٣٨/ ٢٦) ، غطاء (٣٩/ ٥) ، نبوءَتُهُ (٤٠/ ٢٤) ، الأحياءُ (٤١/ ٣٢) ، رؤيَتُهُ (٤٢/ ٢٧) ، الخاطئُ (٤٢/ ٣١) ، النبوءات (٤٣/ ١) ، النبوءة (٤٣/ ٩) ، الأنبياءُ (٤٤/ ١٠ ، ٦٢/ ٣٧) ، المَاءُ (٤٤/ ٣٠) ، النساءُ (٤٤/ ٣١) ، للشقاءِ (٥١/ ٤٥) ، بالماءِ (٥٢/ ٢) ، الشقاءُ (٥٢/ ١٦) ، بناءُ (٦١/ ١٢) ، العذراءُ (٦١/ ١٩) ، الفناءُ (٧١/ ١٩) ، البقاءُ (٧١/ ١٩) ، الفحشاءُ (٧٣/ ٢٩) ، خطإي (٥٣/ ٢٤) ، محتمل الشقاءِ (٥٥/ ٣٤) ، الشيءُ (٥٧/ ٢) ، بالمَاءِ (٥٧/ ٣) ، بالخطإِ (٥٧/ ٦) ، انبأَ (٥٧/ ١٩) ، النبأُ (٥٧/ ٣٣) ، في اوليائِهِ (٥٧/ ٣٤) ، الدعاءُ (٥٧/ ٤١) ، المُسيءُ (٥٨/ ١٥) ، الرديءُ (٥٩/ ٥) ، يؤذيني (٥٩/ ٢٢) ، قضاؤُه (٦٢/ ١١) ، الندماءُ (٦٢/ ١٥) ، ضياؤُه (٦٢/ ٢٨) ، للخطإِ (٦٢/ ٤٣) ، البكاءُ (٦٥/ ٢) ، الأَعداءُ (٣٢/ ١٨) ، بكاءٌ ونساءُ (٣٣/ ١٢) ، خطأٌ (٣٣/ ١٦) ، خطائي (٣٣/ ٢٣) ، الشِفاءُ (٤١/ ١٣) ، الخ...

وهناك القصيدة الثالثة والستّون كلُّها ، وقافيتها همزيّة واضحة.

نلاحظ اذاً أنَّ الشاعر لا يجهل الهمزة، لا في وسط الكلمة ولا في آخرها، بل أنَّهُ يتجاوزها عمداً، فيخفِّفها لضرورات الوزن، لا أكثر. فإنَّه في هذا الباب، كما في الباب الذي سبقه عن همزة القطع، يُضَحّي أحياناً، بل غالباً، بقواعد اللغة في سبيل قواعد العروض. لذا نرى الكلمة عينها ترد تحتَ قَلمِهِ تارةً بهمزة، وتارةً بغير همزة. فيقول مثلاً: ألمَاْ (٥٩/١)، والماءُ (٦٢/١)، جَا (١/١٧)، وجاءَهم (٥٩/٣٥)، الشَّقا (٢٢/٤٨)، والشقاءُ (١٦/٥٢)، الأنبيا (٤/١٦) والأنبياءُ (٣٧/٦٢) الخ... فالسبب الأوّل اذاً لتخفيف الهمزة إنّمَا يكمن في رغبة الشاعر بالحفاظ على الوزن، والتضحية بقواعد اللغة من أجل قواعد العَروض.

على أنَّ هناك، في ما نعتقدُهُ، سبباً آخر هو تسرّب اللهجة العامّـيّة الى اللغة الفصحى في عهد شاعرنا. فإنَّ حذف الهمزة يُقرّب الكلمات من اللهجة العاميّة بلا شك، في كلمَاتٍ مثلِ هذه: العذرى، إبتدا، الأنبيا، البِنا، حوّا، يَجيكُم، جَا، السَّمَا، الرَّجا، قاري، رُوس، مَلا، أَخطا، الأُدَبا، الخُطَبا، النّسا، العُلَمَا، الحُكَمَا، الخاطي، الهَوا، الخ... فاذا ارتأى الشاعرُ أنَّهُ يجوز لهُ، كما لغيرِهِ، تخفيفُ الهمزة، ما كان لِيُقدمَ على استغلال هذا الجواز استغلالاً مفرطاً، لو لم يتأثّر شعرُهُ باللهجة العاميّة أكثرَ من سِواه.

٣) ولعلَّ هناك تأثيراً آخر للّهجة العاميّة في لغة شاعرنا الفُصحى، تتمثّل في **استعمالهِ اسم الموصول «الذي» بصيغة المفرد بدلاً من «الذين» بصيغة الجمع**. فمثل هذا الإستعمال لا يُجيزهُ الشعراء بتاتاً، ولا يمكن تعليلهُ إلّا بتسرّب اللهجة العاميّة الى لغة شاعرنا. ففي اللهجة العاميّة، كما هو معروف، يستعمل الناس كلمة «إلّي»، وهي مشتقَّة من كلمة «الذي»، للمفرد وللجمع معاً.

وهذه لائحةٌ بالعبارات التي جاء فيها اسم الموصول «الذي» خلافاً لقواعد اللغة. كتبَ الشاعر (او الناسخون): هو الذي طهَّـرَ البُرصَ الذي طلبوا إليهِ (٥٤/١)، هو

الذي ضرب الجان الذي علقوا بالمِجدليّة (١/٥٨)، الذي بَطَنُوا (١٠/٢٨)، الذي آمَنوا (١٠/٣٠)، الذي عَدَلُوا (١٠/٣٤)، على القومِ الذي كفروا (١٢/٢١)، الذي بسطوا أيديهم (١٣/٢٣)، يُعينُ الذي لا يصبرون على الصبرِ (٢٢/١٧)، الملوكُ الذي أخطوا وما صابوا (٢٥/١٣)، ان الذي كفروا (٣٢/٩)، إلّا الذي جَهِلوا (٣٢/١٣)، القوم الذي لا يعرفون (٣٤/١٦)، القومِ الذي بَخُلُوا (٤٢/٢٩، ٣٥/٣٨)، القوم الذي عَدَلوا (٣٥/٤٦)، القوم الذي أَسُوا (٣٥/٤٩)، المساكين الذي (٣٥/٣٩)، القوم الذي كفروا (٣٨/٢٠)، طوبى للذي عرفوا (٤٢/٢٥)، ويلٌ للذي ذهلوا (٤٢/٣٠)، العرج الذي لم يكن لهم (٤٤/٢٥)، مَنْ طَهَّرَ البرص الذي (٥٠/٤٤)، لا تصيروا كالذي منهُ نُفوا (٥٠/٦٦)، هلكَ الذي نَزَلوا بمساحتِها (٥٥/١٩)، الذي هربوا (٥٥/٢٠).

على أنَّ شاعرنا لا يجهل اسم الموصول في صيغة الجمع المذكر («الذين»)، ويستعملها في المواضع والعبارات التالية: الذين مَضَوا (٣٥/٢)، الذين تعجرفوا (٥٠/٤٦)؛ دعهم والحق بالذين ترهَّبوا (٦٢/٨)، الخ...

وفي ١٠/٢٤ قال:

لله لُطفٌ خَفِيٌّ في خليقَتِهِ   مِنْ تابعينَ رِضاهُ والذينَ جَنَوا

بينما تابعَ الناسخون في بعض المخطوطات طريقة كتابتهم، فنسخوا «والذي جَنَوا»، علمًا بأنَّ هذا يجعل وزن البيت مختلاً ومضطربًا. ولمّا كان شاعرنا، كما رأينا، يجيد قواعد العَروض، كان لا بدَّ لنا من الاستنتاج أنَّ الشاعر كتب «والذين جَنَوا». أمّا رواية «والذي جَنَوا» فتجب نسبتُها الى الناسخين.

على أنّنا اذا حذفنا كلمة «الذي» كلَّ مرَّةٍ جاءت في الديوان في غير محلّها ووضعنا بدلاً منها كلمة «الذين»، تعرَّضنا بدورِنا لمخالفة قواعد العَروض.

بقيَ أن نفترض أنَّ الشاعر استعمل كلمة «الأُلى»، وهي نادرةٌ، بدلاً من «الذين».

ولمّا كانت هذه الكلمة غير معروفة لدى العامّة وقليلة الاستعمال، عمد الناسخون عمومًا الى الاستعاضة عنها بكلمة «الذي»، التي هي أقرب الى كلمة «إلّي» العاميّة. ومثل هذا الإستبدال نلاحظُهُ كثيرًا في المخطوطات التي ترتقي الى عصر الإنحطاط.

وهناك موضعٌ واحدٌ في ديواننا لم يستطع الناسخون فيهِ استبدال كلمة «الذي» بكلمة «الأُلى»، وهو البيت الاوّل من القصيدة الثانية، حيثُ جاءَت كلمة «الأُلى»» ضربًا في صدر البيت:

أَما تَرى العُلَّيْقَ والنارَ الأُلى كلَّمَ موسى منهُما ربُّ العَلا

كلُّ هذا يحملنا على الإعتقاد بأنَّ استبدال كلمة «الذي» بكلمة «الذين» يجب ان يُعزى، لا الى شاعرنا، بل الى ناسخي ديوانهِ في عصر الإنحطاط. لذا عمدنا كلَّ مرَّةٍ الى إصلاح الخطإِ، واستبدال كلمة «الأُلى» بكلمة «الذي»، علمًا بأن الكلمتين من الوزن عينهِ.

على اننا لا نجزم في الأمر جزمًا باتًّا. وقد يكون الشاعر قد تأثّر هو نفسُهُ باللهجة العاميّة، فاستعمل «الذي» بدلاً من «الذين»، لأن تأثُّرَهُ باللهجة العامّية، اذا ما استطعنا نفيَهُ عنهُ حتى الآن، لا بدَّ لنا من الإقرار بهِ استنادًا الى ما سنعرضُهُ في ما يلي.

٤) جزم الفعل المضارع عمومًا، في حال رفعهِ او نصبهِ، لضرورات الوزن، أخذًا عن اللهجة العاميّة. وقد جمعنا في ما يلي لائحةً كاملةً بهذا التجاوز اللغويّ. يقول شاعرنا: بيضٌ وشقرٌ وسمرٌ في كنائِسِهم يُسَبّحوا الله (١ / ١٦)، ليس يَبْكوا (١ / ٧٤)، مَنْ أَقُلْ أَرسلَني (٢ / ٤)، ولا بِزادٍ في الطَريقِ يَسلُكوا (٢/١٠٨)، لا يَلُمْ (٢ / ١٧٨)، أَخذوا يتساعَوا (٣ / ٣٠)، قامَ الانبياءُ يُوبّخُوهم (٧ / ١٩)، المؤمنون لأَجله يَـبْنوا (٢ / ٥٢)، لا يُعْـنَوا بهِ ولا يَسمَعُوا (١٢ / ٢٤)، ونحن نؤمن أنّا لا نَمُتْ (٢٠ / ١٠)، فيَقولوا (٢١ / ٨ و٢١ / ١٤)، اليهِ أتى قومٌ من الشرق يَحْمِلُوا (٢٢ / ٨)، بهذا تؤْمِنا وتُصدّقِا (٢٣ / ٨)، لِيُورِيْ (٢٣ / ١٠)، جيبْنِي

(٢٣/ ١١)، يَبْسُطُوا (٢٣/ ٢٢)، يَقوموا (٢٣/ ٢٧ و٢٨)، يُقيموا (٢٦/ ١٣)، يُعيدوا (٢٦/ ١٣)، يَطلبوا (٢٦/ ٣١)، يَنفُضُوها (٢٧/ ٤٣)، يَسمعوه (٢٧/ ٥٩)، تَستُروا (٢٧/ ٧١)، فيقولوا (٢٧/ ٧٢)، فيصيروا (٢٧/ ٧٤)، تتجنَّبوا او تذهبوا (٢٩/ ١)، ما تعمَلوا (٢٩/ ٣)، تتهذَّبوا (٢٩/ ٢)، تَسجُدوا لهُ (٢٩/ ١٠)، تأكلوا (٢٩/ ٢٦)، تتقرَّبوا (٢٩/ ٢٦)، تَشربوا (٢٩/ ٢٧)، تحضروا وتتغيَّبوا (٢٩/ ٢٨)، تَنسُبوا (٢٩/ ٣٢)، تحظَوا وتكتسِبوا (٣١/ ٤)، ستُسأَلُوا (٣١/ ١٥)، وتَنظُروا (٣١/ ١٦)، تجتمعوا (٣١/ ١٨)، يُعَيِّروكم (٣١/ ٢٤)، سيَندموا (٣٢/ ٣٠)، يُحتَفُوا (٣٤/ ٢١)، سيأخذوا (٣٤/ ٣٠)، سينتقلوا (٣٥/ ١٧)، يَميلوا (٣٥/ ٢٦)، ستنتفِعِي (٣٥/ ٤٥)، يقولا (٣٦/ ٥)، يُكَذِّبُوا (٣٦/ ٨)، تستحقّيهِ (٣٧/ ٦)، ستقومي (٣٧/ ٨)، تَلَقَيْ (٣٧/ ١٠)، تَمْضِي (٣٧/ ١٨)، تَحْظَيْ (٣٧/ ٢٣)، أَبدَيْتِهِ (٣٧/ ٢٤)، تقتنِعي (٣٩/ ٢)، تَصُحِّي وتَنْصَرِعي (٣٩/ ٢٤)، قد يَشكروا (٤٠/ ٢١)، يَهْدُوا (٤٠/ ٢٢)، يُجيبُوه (٤١/ ١٨)، يَشربوا (٤٣/ ١٩)، يَجودوا (٤٣/ ٢١)، تُريدوا (٤٣/ ٣٤)، يُحضَروا (٤٤/ ١٢)، يَتْلُوا (٤٥/ ٤)، يُتَرْجِمُوها (٤٥/ ٥)، يَسكنوا (٤٥/ ٥)، يُعْنَوا (٤٥/ ٦)، أُفِضْها (٤٥/ ١١)، يُشاهدوا (٤٩/ ١٦)، يأتِكم (٥٠/ ١٨)، عادوا للمِسرّةِ يَقصِفوا (٥٠/ ٥١)، الزارعون سيحصدُوا ما يزرَعوا (٥٠/ ٦٩)، لهُ يخضعُوا جميعُهم (٥١/ ٢٠)، نُجيبُ ما يَسأَلوا (٥١/ ٣٠)، هل يَقدِروا (٥١/ ٣٢)، لِمَ تَعْقِدُوا (٥١/ ٣٧)، ماذا في الشرقِ تَقتَبِلُوا (٥١/ ٣٩)، لِمَ تَمْسَحُوا كنائسَكم (٥١/ ٤١)، تَدومي وترجعِي وتَمُدّي (٥٣/ ١٥)، ليسَ تَلْقَيْ ما تَدَّخري وتستعدّي (٥٣/ ١٦)، وتُعِدّي ثم تَنْسَيْ ما تُعِدّي (٥٣/ ١٧)، سوف تَلْقَيْ ما لا تَرُدّي (٥٣/ ١٨)، أَتكذِبوا (٥٤/ ٤)، قاموا يَمْشُوا (٥٧/ ١٥)، شعوبُ الأرضِ يَجتمِعوا (٥٧/ ٣٦)، العداةُ يُدَلِّسوا (٥٧/ ٣٩)، يَبكوا اذا فَقَدوا (٦١/ ٥)، فيذهبُوا خاسرين (٦١/ ٦)، ورسلُهُ يَنظروا (٦١/ ٣٠)، يَتلوا الكلامَ

(٣٤/٦١)، مباركةً تكوني في النساء (٦٣/ ٤)، ذوو الجودِ يُشبِهوا (١١/٦٤)، هل تَخافِي (١٦/٦٥)، يَجتَمِعُوا (٢٥/٦٥)، عن اليمينِ يقوموا (٢٦/٦٥)، دَعْهُم يَضِلّوا (٤/٦٩)، ويلُ قومٍ يموتوا (٧/٦٩)، جاءوا يَطلبوا (٧/٧٠)، ذوو العقولِ يَلتفِتُوا ويَفهَمُوا (٦/٧٣)، لَمْ يَرَ السكانَ فيها يَهلكوا (٨/٧٤). وهناك امثلةٌ عدّة على هذا التجاوز في القصيدة الثامنة والستين بسبب القافية التي اختارها الشاعر، فكتب: تلعبي، ترغبي، تركبي، تغضبي، تذهبي، تكذبي، تريدي، تطلبي، تغلبي، تكتبي، تعذّبي، بدلاً من تلعبين، ترغبين، تركبين الخ...

ومجملُ القول أنَّ الشاعر عمدَ في ديوانهِ الى جزم الفعل المضارع، بدلاً من رفعهِ او نصبهِ، في أكثر من مئةٍ وخمسَ عشرةَ مرّةً، لضرورات الوزن وتمشّيًا مع اللهجة العاميّة. ومثلُ هذا العدد من التجاوزات لا يمكن ان يكون نتيجة المصادفة، او مجرَّد جوازٍ سمحَ الشاعر به لنفسهِ. إنَّهُ تجاوزٌ ولا شكَّ مقصودٌ.

على أنَّ شاعرنا، الذي يُجيد اللغة العربيَّة عمومًا، لا يجهل صيغة الرفع في الفعل المضارع. فيقولُ مثلاً: فيلحقونَ (٤١/١)، يتبادرونَ الى الصلاة (١٧/١٢)، فيُجيبونَه (٥٩/٢٧)، يا مؤمنون عساكم تحفظونَ لهُ (١٧/٣١)، يجمعونَ (٢٤/٣١)، لا يحردونَ (١٨/٣٢)، يذكرونَ (١٤/٣٥)، يطلبونَ (١٩/٣٥)، يرحلونَ (٢٠/٣٥)، يرحمونَ (٢٤/٣٥)، ماذا تريدينَ (٤٤/٣٥)، لا تخافينَ (٤٦/٣٥)، سيُبعَثونَ (٥١/٣٥)، تَهدُونَ (١٧/٣٦)، فيهتدونَ (١٨/٣٦)، ستجلسونَ (٣١/٣٦)، تغضبونَ (٣١/٣٦)، يأمنونَ (٣٤/٣٦)، تنظرينَ (٢/٣٧)، تقومينَ (٢٦/٣٨)، يدعونَ (٢٤/٤٢)، يأكلونَ (٢٢/٤٣)، يلبسونَ (١٩/٤٨)، تقبلينَ (٥/٦٣)، تَلِدينَ (٩/٦٣)، يصرخونَ (٣/٦٤)، تَمكُرينَ (١/٦٨)، ستزولينَ (٨/٦٨)، يحملونَ (٣٣/٧١) الخ...

تنتج مِمّا أوردناهُ أنَّ شاعرنا يَعرفُ صيغة رفع الفعل المضارع تمَامَ المعرفة، ولكنَّه تجاهلها غالبًا حفاظًا على وزن الشعر. فمَا العمل؟

في بعض الأبيات تمكن نسبة هذا التجاوز الى الناسخين، وتصحيحُ الخطإِ بسهولة. فعندما يقول الشاعر مثلاً (١٠ / ٣٧): ذوو الإيمَانِ يعتلنوا، او (١٠ / ٣٨): الناسُ يرتكنُوا، يمكن تصحيحُ الخطإِ والقول: ذوو الإيمَانِ تَعتَلنُ، والناسُ ترتكنُ: وعندما يقول (١٢ / ٢٥): المؤمنون لأجلهِ يبنوا، يمكن القول: المؤمنون لأجلِهِ تَبْني. وعندما يقول (١٢ / ٢٤): لا يَفْنَوا بهِ ولا يَسمَعوا، يمكن القول: لن يَفنوا بهِ ولن يَسْمَعوا. وعوضًا عن «لا نَمُتْ»، يمكن وضع «لم نَمُت». لكنَّ هذه تنقيحاتٌ خفيفة، لا تُعطي جوابًا وتعليلاً كافيًا لمَا ورد عند الشاعر من تجاوزاتٍ في هذا الباب.

وأغربُ من ذلك أنَّ شاعرنا يستعمل أحيانًا في البيت عينه، او في بيتَينِ متتاليَينِ، تارةً صيغة الرفع وتارةً صيغة الجزم. فيقول مثلاً في ٢٧ / ٥٩: «يسمعُوهُ» و«يُجيبُونَهُ». وفي ٣١ / ٢٤: يُعَيِّروكم ويجمعونَ لِفعلِ الشرِّ أحزابا. وفي ٥١ / ٤١: لِمَ تَمْسَحوا كنائسَكم وتلثمُونَ الحجار؟ وفي ٦٣ / ٤ يقول: «مباركةً تكوني في النساءِ»، وفي ٦٣ / ٥: تَقْبَلِينَ، الخ...

ان تحليلنا لهذا الموقف من قواعد اللغة يتلخص في ما يلي:

– إنَّ شاعرنا يعرف جيّدًا قواعد اللغة في ما يعود الى صيغة الفعل المضارع المرفوع، ويطبّقها أحيانًا بدقّة. لكنَّهُ يُخالفها مرارًا، حفاظًا على وزن الشعر، فيضحّي بقواعد اللغة أمامَ قواعد العَروض.

– على أنَّهُ، في ما يتعلّق بصيغة الفعل المضارع المرفوع، تبلغُ هذه التضحية عندَهُ مستوى الإستهتار بقواعدِ اللغة. فليس من المعقول ان يُجيز الشاعرُ لنفسِهِ اكثر من مئةِ مرّةٍ أن يجزم الفعل المضارع في حال رفعِهِ.

لذا نرى أنَّهُ، في موقفِهِ هذا يتمشّى بالأحرى مع اللهجة العاميّة، وأنَّ تجاوزاتهِ العديدةَ في هذا الباب إنّما تُمثِّل تسرُّبًا للهجة العاميّة الى اللغة الفصحى، وقد ارتأى

شاعرنا أنَّ اللغة العربيَّة في هذا المضمار غيرُ جامدةٍ نهائيًّا، وأنَّها قابلةٌ للتطوّر، حتّى السلبيّ منهُ، اي التقهقر.

٥) إضافة حرف اللام الى المفعول به في الأفعال المتعدية وما يشتقُّ منها: أمثال ذلك: هو المخلص لإسرائيل (١/٤٣)، لم تَضُرَّ لهُ شمسٌ، بدلاً من لم تَضُرَّهُ (١/٤٥)، هو المؤدّي لإيشوع (١/٤٨)، هو الذي لِشعوبِ الأَرضِ أسكنَها (١/٥٢)، الربُّ للشعبِ تولّى ورعى (٢/٣٦)، عهدًا عاهدتُ للشعبِ (٢/١٢٨)، ولا يُعَلِّمُ أحدٌ لِصاحبٍ (٢/١٣٠)، لإبليسَ نَفى (٢/١٦٣)، لهُ عملٌ يُعطي الخلاصَ لِشعبِهِ (٥/٢١)، أَطلِقْ لِعبدِكَ (٥/٢٥)، بِتركِهم لِدارِ الإنقضا (١٢/٢٣)، يَعني لِكلمتِهِ، بدلاً من «يَعني كلمتَهُ» (١٤/٨)، للشياطينِ نَفَى (١٧/٤١)، لِشعوبِ الأرضِ مُفتقدًا (١٩/٨)، لهم أدعو، بدلاً من إيّاهم أدعو (١٩/٣١)، للبلادِ أبدل، بدلاً من البلادَ أبدل (١٩/٣٢)، للانبياءِ طرد، بدلاً من الأنبياءَ طرد (١٩/٣٣)، لم تُغيثوا لِمساكينِكم (٢١/١٥)، وللرسلِ في صِهيونَ أنطقَ شرعَهُ (٢٢/١٠)، من يُعطي لِلناس (٢٥/٢٤)، لِمَنْ يَطلبوا (٢٦/٣١)، لبعضٍ أعطى او أعطاهم (٢٧/١٠ و١١)، لِلجياعِ أَطعِموا (٢٨/٩)، لهؤلاءِ عن اليمينِ يُقيمُهم (٣٤/٢٤)، مُحتَسبًا لِرسلِهِ (٣٦/١٥)، الرِّضى للناسِ، بدلاً من إرضاء الناس (٣٨/٩)، إليكم يُنادي (٤٠/٢٧).

إنْ تَسمَعُوهُ فإنّكم لي تَسمَعُوا او تُنْصِفُوهُ فإنَّكم لي تُنْصِفُوا (٥٠/٨)

أَودعتَ لإِله العرشِ (٤٢/٢١)، تابعينَ لِرسلِهِ (٤٤/١٨)، نافيًا لها (٤٤/٢٦)، فِدى لإِسحاقَ (٤٤/٣٣)، لِسُنَّتي تركوا (٤٥/٣٨)، فِدى بِجِنسي لِجنسي (٤٩/٤)، للوجودِ لم نَجِدِ (٥١/٩)، لوجهِ المسيحِ نطلبُ (٥١/٤٠)، أَكسو لِعُريانٍ (٥٢/١٠)، لِلغُرباءِ آويْ منزلي (٥٢/١١)، أَسقي للرجالِ مَدامةً (٥٧/١٧)، ساقٍ لأشجارٍ (٥٧/٣٤)، دعوتُ لِمُوسى (٥٨/١٦)، للأخيارِ

أوعَدْتَ (٥٨/ ٤٤)، للأصاغرِ سَمّى (٥٩/ ٢٦)، يا ربّ فأَرحَمْ لشعبِ الإعتمادِ (٦٥/ ٣٤)، لا تُسابقي لذوي الدَّيْنِ (٦٨/ ١٣)، لكلِّ ما قد قَنَوا من حالِها وَهَبُوا (٦٩/ ٥)، أعطى اللهُ للناسِ مِنَ العذرى غُلامًا (٧٠/ ٦)، ويُعطي لأَبرارِهِ (٧١/ ١٥)، مُعَلِّمًا لِشعوبِ الأرضِ (٧٣/ ٨) الخ...

إنَّ إضافة حرف اللام على المفعول بهِ معروفَةٌ عند علماء اللغة، وهم يجيزونها للتقوية أحيانًا، كأن تقولَ مثلاً: «هم لِربّهم يرهبون»، او اذا تأَخّر الفعل عن المفعول، او في معمولِ شبهِ الفعل، سواءٌ تقدّم او لم يتقدّم، فتقول: «أنتَ فعّالٌ لِمَا تُريد» أو «آلمَتني بضربِكَ لي».

على أنَّ شاعرنا يُبالغ في هذا الإستعمال، بحيثُ يتوجَّب علينا ان نقولَ هنا ايضًا إنَّهُ يستهترُ بقواعد اللغة، ويضحّي بها أمام قواعد العَروض، وإِنَّهُ في ذلك يتمشّى ولا شكَّ مع ما جرت عليهِ اللهجة العاميّة من إضافة حرف اللام على المفعول بهِ دون مبرّر.

٦) جمع الفعل او تثنيتُهُ مع ظهور الفاعل، على نحوِ قولِهم: «أَكلوني البراغيث».

يبدو للقارئ المتسرّع أحيانًا أنَّ الشاعر كثيرًا ما أجاز لنفسهِ جمع الفعل او تثنيتَه مع ظهور الفاعل. فكتبَ مثلاً (١/ ٦٦): «ثُمَّ سُمِّرَتا يَداهُ». لكنَّه من السهل افتراضُ خطإٍ للناسخين، وتنقيحُه بأن نقولَ مثلاً: «ثُمَّ قد سَمَّروا يَدَيْهِ».

وقد جاء في جميع المخطوطات: «بكلِّ لفظٍ يَلفُظوا أهلُ الورى» (٢/ ١٦١). على أنّهُ من الثابت هنا أنَّ الشاعر كتب: «تَلفُظُ أهلُ الورى». لكنَّ الناسخين في عصر الإنحطاط استغربوا هذا التعبير فكتبوا: «يَلفُظوا» وفقًا للهجة العاميَّة. لكنَّ الصيغة التي استعملوها تأتي مخالفةً للوزن. ولمّا كان شاعرنا يتقيّد بقواعد العَروض كلَّ التقيُّد، وجبت علينا استعادةُ الصيغة التي استعملها في الأصل، وهي «تَلفُظُ».

وكذلك جاء في المخطوطات : «اذا أَظلمُوا الناسُ» (٢/١٨٤)، مع أنَّ هذا يخالف الوزن. فالكاتب هنا أيضًا قال : «اذا أظلمتِ الناسُ». والخطأ هو من الناسخين، لا منهُ.

وجاء أيضًا في المخطوطات : «إشترعُوهُ الناسُ» (٥/٣١)، مع أنَّهُ يمكن القول : «إشترعَتْهُ الناسُ»، دون إخلالٍ بالوزن.

وكذلك عندما يقول : «عرفوا تأويلَهُ الحُمُقَا» (١٤/٢٤)، فكتبنا : «عَـرَفَتْ تأويلَهُ الحُمُقَا».

هذا ولا ننكر أنَّ الشاعر قد أجاز لنفسهِ أحيانًا جمع الفعل او تثنيتَه مع ظهور الفاعل. ولكنَّ مثل هذا الجواز بقي نادرًا جدًّا في ديوانهِ. نذكر منه هذه العبارات : فأُعْطِيُوا أهلُها (٩/٢٦)، فأبصرتَا أختَاهُ (٢٣/٦)، فلم يُجيبوا بنو يعقوبَ قولَهم (٣٢/١٤)، نعمةٌ لم ينالوا مثلَها الرسلُ (٤٢/١)، آيَسوا من ذكرِها الأهلُ (٤٢/١٦)، سمعوها وكذَّبوها اليهودُ (٤٣/١)، صلبوه المنافقونَ (٤٣/٣١)، لا يُدركونَ ذوو الأبصارِ رؤيتَهُ (٤٧/٣). فنقّحنا هذه العبارات بسهولةٍ وقلنا : فأُعطِيَتْ أَهلُها، وقد أَبصرَتْ أُختاهُ، فمَا أَجابَ بنو يعقوبَ قولَهم، نعمةٌ لم يَـنَلْ أمثالَها الرسلُ، آيَسَتْ من ذكرِها الأَهلُ، سمعَتْها وكذَّبَـتْها اليهودُ، صلبَتْهُ المنافقون، لا يُدرِكُ أصحاب الأبصارِ رؤيتَهُ. وإِنّمَا تجرّأنا على تنقيح تلك العبارات، لانّهُ لم يثبت لدينا بتأكيدٍ أنَّ الخطأَ ليس من الناسخين، بل من الشاعر عينِهِ.

وإِنَّ ما شجَّعَنا على ذلك ما أوردناهُ سابقًا من وجوب نسبة الخطإِ الى الناسخين، لا الى الشاعر. ونُضيف الى ذلك الأمثلة التالية التي تَدُلُّ على أَنَّ شاعرنا طبَّقَ قواعد اللغة في هذا الباب بإتقان. فنحن نرى شاعرنا يكتب : إنْ عادتِ الزوَّارُ (١٢/١٦)، لكَ ترجو الفُقراء والأَيتامُ (١٣/٣٠)، عرفَتْكَ في إتيانك الأغنامُ (١٣/٣٥)، أَدركتِ الناسُ (١٥/١١)، بينما كتب الناسخون خطأً : ادركوا الناسُ. وكذلك كتب الشاعر : أَثبَـتَتِ

الأنبياءُ (١٦/٤)، بينما كتب الناسخون خطأً: أَثبتوا الانبياءُ.

والى الناسخين أيضًا يُنسَبُ الخطأ اذ كتبوا: وضعوا فيكَ اليهودُ (١٩/٦)، بينما يجب ان يُقرأ: وضعَتْ فيكَ اليهودُ. وكذلك عندما يكتب الناسخون: سهروا عليهِ حُرّاسُهُ (١٩/١٩)، يجب أن يُقرأ: سَهِرَتْ عليهِ حُرّاسُهُ.

وقد كتب الشاعر: حكمةٌ جاءَتْ بها الأُدباءُ (٣٦/٧)، وأَجابتِ القومُ (٤١/١٧)، بينما كتب الناسخون: أجابوا القومُ، فاضطرب الوزن معهم، وكذلك كتب الشاعر: أَصْغَتِ الملوكُ (٤١/٢٠)، فنقلَ الناسخون: أَصغَوا الملوكُ، فخالفوا بذلك وزن الشعر.

وكتب الشاعر والناسخون معًا: رأَتْ حكماءُ الفرس (٤٢/٢٦). وعندما يكتبُ الناسخون: سمعوها وكذَّبوها اليهودُ (٤٣/١)، او: صلبوهُ المنافقون (٤٣/٣١)، لن يصعب على أحدٍ تصحيحُ خطإِهم وكتابة: سمعَتْها وكذَّبَتْها اليهودُ، وصلبَتْهُ المنافقون، وإِن كان هذا التعبير الأخير ضعيفًا.

ولمّا كتب الشاعر: من ربِّهم نالَ الثوابَ الأكابرُ (٤٤/١)، عمد الناسخون الى غلطهم المعتاد، فكتبوا: نالوا الثوابَ الأكابرُ، مع أنَّ مثل هذا التحوير يخلّ بوزن الشعر، ولا يمكن ان يُنسَب للشاعر. وكتبَ الشاعر والناسخون معًا: يُسبِّحُ من جندِ السماءِ عساكرُ (٤٤/٤٧). وكتب الناسخون: حَطّوهُ الذين تعجرفوا (٥٠/٤٦). لكنَّ الوزن لا يستقيم إلّا اذا كتبنا: حَطَّهُ الذين تعجرفوا. وكتب الشاعر: قال أُناسٌ لنا (٥١/٢)، بينما كتب الناسخون خطأً: قالوا الناسُ لنا. وكتب الشاعر والناسخون معًا: تُسَبِّحُهُ اولادُها وتُقَدِّس (٥٧/٣٥). وكتب الشاعر: قد مَدَّهُ قومٌ (٥٩/٩٦). وهي القراءة الصحيحة، بينما كتب الناسخون: قد مَدُّوهُ قومٌ. وكتب الشاعر والناسخون معًا: كما فَعَلَتْ في حُكمِها الحُنَفاءُ. لكنَّ الناسخين عادوا فكتبوا: واْطلبِ التوبةَ التي طلبوها مَنْ الى اللهِ يَصرخون صراخًا (٦٤/٣). والعبارة سقيمة، ولسنا ندري أَنجب نسبةُ الخطإِ فيها الى المؤلِّف ام الى الناسخين.

نستنتج من كلِّ ما تقدَّم أنَّ شاعرنا يعرف تمَامَ المعرفة قاعدة اللغة في ما يعود الى صيغة الفعل اذا ظهر معهُ الفاعل، وأنَّ الأخطاء التي وردت بهذا المعنى في نصّ الديوان، كما نقلته الينا المخطوطات، وهي من عصر الإنحطاط، تجب نسبتُها الى الناسخين، لا الى الشاعر، ماخلا موضِعَيْن او ثلاثة قد يخامرنا الشكُّ في نسبة الخطإِ فيها على السواء الى الشاعر او الى الناسخين. ولكنَّهُ لمّا كان قد تبيَّن لنا من سائر الأمثلة ان الخطأَ في هذا الباب تجب نسبتُه عمومًا الى الناسخين، فإننا نريد ان نؤكّد من جديدٍ براءة شاعرنا من ارتكاب مثل هذا الخطإِ اللغويّ.

٧) **إستعمال تعابير من اللهجة العامّية، او مستعارةٍ من اللغة السريانيّة**. مثالُ ذلك: حقّاني، بدلاً من حقيقي (١/٣٢)، أَرْبَعْمِيَةُ عامٍ (٢/١٩)، سِتُّمَايَةُ ألفِ غُلام (٢/٢٠)، رُوس، بدلاً من رؤوس (٢/٥٨). شالَ، بمعنى حَمَلَ (١٧/٣٩)، شالَ الشماميسُ (٧١/٣٢). ويقول بعضهم إنّ «شال» صحيح اذا جاءَ بمعنى «رفعَ». يومُ الحَدِّ، بدلاً من يوم الأحد (١٨/٢٧ و٤٩/٣٨)؛ السُّلاق، بدلاً من الصعود (١٨/٣١ و٤٩/٣٩). لا تَسْنَحْ، بمعنى لا تَدَعْ (١٩/٤). خَوَاتي، بدلاً من أَخَواتي (٢١/٩)، جِيبْنِي، بدلاً من أَجِبْنِي، فوضعنا «رُدَّ لي» (٢٣/١١). قامَ، بدلاً من أَقامَ (٢٣/٢٥، ٢٦/٩). عَيَّدَ، بمعنى أقامَ العيد (٢٤/٩)، ويقول بعضهم إنه صحيح. صابَ، بدلاً من أَصابَ (٢٥/٧)، ويقول بعضهم إنه صحيح. إنْ قَصَدْتُوهُ، بدلاً من «إنْ قصدتموهُ» (٢٦/٨١)، جَابَ، بدلاً من جَلَبَ (٢٧/٢٠)، يا خَيْ، بدلاً من «يا أخي» (٢٧/٥٠)، الأَبْهَاتُ، بدلاً من «الآباء» (٢٧/٥٨). تَوَقُّوا، بدلاً من إِتَّقُوا (٢٧/٥٨)، ويقول بعضهم إنه صحيح. صَلْبُوت، بدلاً من صَلْب (مصدر) (٣٣/٦)، لكنّ الشاعر يمنعُهُ من الصرف في ٣٣/١٠. أَسامي، بدلاً من اسماء (٤١/١)، ويجيزهُ بعضهم. خَوَات، بدلاً من أخوات (٥٠/٥٤). دَمٌّ، بدلاً من دَمٌ، دون تشديد (٥٠/٥٨)، وهو لغةٌ عن «دم»

منذ القديم، كما جاء في المعاجم. البتولةُ مريم، بدلاً من البتول مريم (٥٢/٣١). أَورَى، أوراهُ، أوراكُم، بدلاً من أَرى، أَراهُ، أَراكُم (٥٤/٧، وكذلك في ٥٦/٢٦). ريّس، بدلاً من رئيس (٥٧/٣٢). وَدَّاهُ يودِّيهِ، بدلاً من أودى بهِ او نقلَهُ ودَفَعَهُ (٥٩/٣٥). إنْ منعتُوه، بدلاً من «إنْ منعتُمُوه» (٧٠/٢١).

٨) **تصريف الممنوع من الصرف، لضرورات الوزن**. وهذا جائزٌ للشعراء على أن يبقى في حدود المعقول. ولعلَّ شاعرنا قد تجاوز العُرف والمعقول، فقالَ مثلاً: جُمِعَتْ أَحجارُها من اقاليمٍ وبلدانٍ (١/٦)، ذاتُ أساطينٍ وحيطانٍ (١/٩)، الى سيحانٍ (١/١٥)، مذاهبٌ (١/٢٤)، بمزاميرٍ (١/٧٦)، سنونٌ (ويجيزهُ بعضهم) (١٥/٦)، آدمٌ (١٦/١ و٦٣/١٧)، يوسفٌ (١٦/٢٠ و١٦/٥٢)، تسابيحًا (٢٠/٢٠)، هارونٌ (٢٦/٧)، صحائِفٌ (٢٩/٩)، أعاجيبًا (٣٦/١٧)، منافعًا (٣٦/٢٠)، مواردًا (٤٤/٢٠)، حَواسِرٌ (٤٤/٣١)، بيتَ لحمٌ (٤٩/٦ و٥٨/٢٤)، بهائمًا (٥٨/٧)، مريمٌ (٥٨/٢٣ و٦٣/١٥)، عازرٌ (٥٨/٣١)، جبرائيلٌ (٦٣/٣)، داوودٌ (٦٣/١٣).

وفي ما سوى ذلك من الأمثال لا يستعمل الشاعر هذا الجواز. بل نراهُ يكتب مثلاً في مواضعَ أُخرى: آدمُ (٣٣/١٠)، ولمِريمَ (٦٣/١٢)، مِمّا يدلُّ على أنَّ الشاعر كان مُلِمًّا بقواعد اللغة في شأن الكلمات الممنوعة من الصرف، وأَنَّهُ اذا تجاوزها نحو ثلاثين مرّةً في ديوانهِ، فلم يكن ذلك عن جهلٍ او استهتار، بل من باب الجواز الشعريّ لا أكثر.

٩) **وكذلك منع الصرف لضرورات الوزن**. مَثَلُ ذلك: بأفلاكَ بدلاً من «بأفلاكٍ» (٥٨/٤)، او يشوع بن نونَ، بدلاً من نونٍ (١/٤٨). ومثلُ هذا الجواز عند شاعرنا نادرٌ.

١٠) **الخطأ في استعمال صيغة المؤنث**، كأنْ يقول الشاعر مثلاً: أَينَعْتَ أشجارًا حَمَلْنَ ثمَارَكَ (٥٨/٩)، او: أخفى الشيطانُ الفِخاخَ للمؤمنين واستعدَى بِهِنَّ الشبابَ والأشياخَ، او من ملوكٍ ذاتِ تيجانِ (١/٥١). وكلٌّ هذا من باب الجواز.

لكنَّ الشاعر، مقابِلَ ذلك، يُجيد استعمال صيغة المؤنَّثِ عمومًا، فيكتبُ مثلاً: إنَّ الحكيماتِ أوقَدْنَ مِصباحًا (٤٨/٥)، لا تكونوا كالجاهلات اللواتي صِحْنَ: يا ربُّ (٤٨/٦).

١١) **الخطأ في كتابة اسم العدد**، تمشّيًا مع اللهجة العاميَّة، كأن يكتب شاعرنا مثلاً: مُدَّةَ أَربَعْمَاةِ عامٍ (٢/١٩) او بِستِّمَايةِ الفِ غُلام (٢/٢٠). وكذلك الخطأ في تصريفهِ، اذ يقول الشاعر مثلاً: الخمسةُ العذارى (٢٧/٢٨)، الخمسةُ الجاهلات (٢٧/٣٢).

١٢) الخطأ في **تركيب صيغة الأمر**، كأن يقول الشاعر مثلاً: يا ربُّ تُمَّ علينا، بدلاً من أَتِـمَّ (٤٥/٥٤)، او: إستَجِيْبْ لنا، بدلاً من إستَجِبْ لنا (٤٥/٥٥)، ولعلَّ هذا الخطأ من الناسخين.

١٣) **الخطأ في استعمال اسم الموصول**، كأن يقول الشاعر مثلاً: بِمَا جَنَـتْهُ يَداهُ (٣/٧)، بدلاً من: بِمَا جَنَتْ يداهُ. ويجيز بعضهم مثل هذا التعبير.

١٤) **تصريفٌ خاطئٌ للفعل المجهول**، كأن يقول الشاعر مثلاً: أَعطِيُوا (٢٧/٥٢)، بدلاً من أُعْطُوا، وشُفَتْ (٥٠/٤٥) بدلاً من شَفِيَتْ، لم يُجَدْ (٥٠/٢٣) بدلا من لم يُوجَدْ.

١٥) **استعمال صيغة المؤنَّث السالم في غير محلِّها**، كأن يقول الشاعر مثلاً (١٣/٢٦):

طوبى لِمَنْ سَكَنُوا رفيعَ صوامِعٍ   لا يَقدِرونَ لضيقِهِنَّ يَناموا

١٦) **إستبدال صيغة المفرد بصيغة المثنّى** ، كأن يقول الشاعر مثلاً : طبيعتاهُ أَرَتْنا ، بدلاً من أَراتانا ، او أَرَتْنا طبيعتاهُ.

١٧) **صياغة المجهول من الفعل اللازم** ، كأن يقول الشاعر مثلاً : أُخيفَ (١٦ / ١١) ، يُنْفَطَرُ (١٦ / ٤١) ، إِنْظهَرَ (١٧ / ٣٧) ، مؤتَزَر (١٧ / ٤٢) ، مُقْتَدَر (١٧ / ٥٣) .

١٨) **إظهار الفاعل في الفعل المجهول** ، مثلاً : إِستُخِصَّتْ مريمُ مِنَ الإِلٰهِ (٢٨ / ١٦) .

١٩) **رفع المضاف اليه لضرورات القافية** مثلُ ذلك : من ذاتِ أُقنومٍ لا من ذاتِ إِثنانِ (١ / ٢٨) ، فنقّحناها وقلنا : من ذاتِ إِثنينِ .

٢٠) **رفع خبر كان وأخواتها او ما كان في حكمها لضرورات القافية** ، كأن يقول الشاعر مثلاً : لأَضحى صلاحُها مستحيلُ (٢٦ / ٤) ، أَضحى في ذوي الكفرِ حقُّهُ مجهولُ (٢٦ / ١٩) ، تَرجعُ الوعورُ سهولُ (٢٦ / ٥١) ، من بعدِ كون الضِدِّ منهم لِضِدِّهِ مأكولُ (٢٦ / ٥٤) ، ويصيرُ النورُ موصولُ (٢٦ / ٥٥) ، فيَكُنْ من مكانهِ مفصولُ (٢٦ / ٥٩) ، لا كان من قد يفعلُ الخيرَ حامِدُ (٣٠ / ١٩) ، لم يزلِ الكفورُ رغيبُ (٦٢ / ٦) ، إنْ كان قربُهم اليك ذنوبُ (٦٢ / ١٠) ، من سادةٍ جُعِلَتْ للفضلِ أربابُ (٢٥ / ١١) .

٢١) **رفع المفعول به لضرورات القافية** ، كأن يقول الشاعر مثلاً : سُقِيْتُ للحياةِ ماءٌ هطولُ (٢٦ / ٥) او : أُعطِيَ الناسُ في يسوعَ من الأَنعامِ عطاءٌ جزيلُ (٢٦ / ٧٤) .

٢٢) **تسكين خبَر «كان» او المنصوبِ عمومًا في القافية لضرورات الوزن**. أمثالُ ذلك : لِكُلٍّ منهم لغةٌ تبيَّنَتْ من لسانٍ كان سريانِيْ (بدلاً من سريانيًّا) (١ / ١٨) ، وكانَ منطقُ رُسْلِ اللهِ... عبرانِيْ (بدلاً من عبرانيًّا) (١ / ١٩) ، اذ كانَ جسمانِيْ (بدلاً من جسمانِيًّا) (١ / ٢٦) ، كانَ روحانِيْ (١ / ٢٩) ، تمذهَبُوا مذهبًا في اللهِ حقّانِيْ

(بدلاً من حقانيًّا) (١ / ٣٢)، كان خافِيْ (بدلاً من كانَ خافيًا) (٢ / ١٥٥).

٢٣) **تحريك الساكن عمومًا لضرورات الوزن**، كأن يقول الشاعر مثلاً: خافِيَ الإثمِ (٣٧/ ٥)، منهُ تستوفيَ الجزاءَ (٣٧/ ٢٦)، آوِيَ الغرباءَ (٣٨/ ١٧)، تشتمِلْهُم، بدلاً من تشتمِلُهُم (٤٣ / ٢٥)، الذي ضَرَبْنا، بدلاً من ضرَبَنا (٤٣ / ٣٦).

٢٤) **تسكين المتحرّك عمومًا في بعض الأبيات لضرورات الوزن**: رَدَّ ذَهَبْها، بدلاً من «رَدَّ ذَهَـبَها» (٢ / ١١٨)، هذه العذرى تَلِدْ، بدلاً من تَلِدُ (٢ / ١٢٠)، عَلْمًا، بدلاً من عَلَمًا (٢ / ١٢٥)، وثالِثْهُا، بدلاً من «ثالِثُها» (١٧ / ١٩)، والسامِرِيَّهْ، بدلاً من «السامِرِيَّةُ» (١٧ / ٣٧)، فأَتى وعدُهُ برسولٍ يَكُنِ القولُ مِنهُ غيرَ مُلامِ (٤١/ ١٢)، رأيتُ الكراسيْ نُصِبَتْ (٥٠/ ٢٣)، فتسبِقْ، بدلاً من تسبِقُ (٥٥ / ٤)، النبِـيْ، بدلاً من النبـيّ (٢٦ / ٩)، أُنَبِّيكَ، بدلاً من أُنبئُكَ (٢٦ / ١١)، لِغَدا، بدلاً من لِغَدٍ (٢ / ١٦٧)، بَقِيْ بدلاً من بَقِـيَ (٢٧ / ٤١)، الغَنِـيْ، بدلاً من الغَنِـيّ (٢٧ / ٤١)، بشفاعَةْ، بدلاً من بِشفاعَةِ (٢٧ / ٨١).

ثانيًا – تعليلٌ للتجاوزات اللغويّة في الديوان

بعد أن عرضنا في الصفحات السابقة عرضًا، أردناه كاملاً قدر الإمكان، للتجاوزات اللغويَّة التي وجدناها في ديوان شاعرنا الغزّي، بقي علينا ان نشرحها ونُعلِّلها، ونُقَـوِّم مقدرة شاعرنا اللغويّة على أَساسها، فنقول باختصار:

١) يبدو لنا شاعرنا وكأَنَّهُ يُجيد معرفة قواعد الصرف والنحو، بمعنى أَنَّهُ لا يجهلها، ويُحسن استعمالَها اذا اراد.

٢) إلّا أنَّ شاعرنا كثيرًا ما يلجأ الى الجوازات، فيضحّي بقواعد اللغة امام ضرورات الوزن وقواعد العَروض. المهمُّ في نظرهِ أن يكون وزن البيت سليمًا. أمّا ان تكون العبارة

صحيحةً من الوجهة اللغويّة فهو أمرٌ أقلُّ أهميّةً في نظرهِ، ويجوز تجاوزهُ غيرَ مرَّةٍ.

٣) هناك أخطاء لغويّة تجب نسبتُها، لا الى الشاعر، بل الى الناسخين. وكلَّ مرَّةٍ ثبتَ لنا ذلك لم نتردَّد في تنقيح العبارة حتّى وإن أجمعت المخطوطاتُ كلُّها على الخطإ. لكنّا أشرنا في الحاشية الى خطإ المخطوطات.

٤) هناك أخطاء واضحة للشاعر، لا تمكن نسبتُها الى الناسخين. في مثل تلك الحال نقّحنا العبارة قدر الإمكان، مشيرين في الحاشية الى الخطإ الذي وقعَ فيه الشاعر، لأنَّهُ لا فائدة من إيراد الخطإ في النصّ ما دمنا نُشير اليهِ في الحاشية. وفي هذا المجال يختلف منهجنا عن تحقيق أغلبيَّة المستشرقين.

٥) لا بدَّ من الإقرار بأنَّ الشاعر لجأَ الى الجوازات اللغويّة أكثر مِمّا جرى بهِ العُرفُ عند الشعراء، ولم يتورّع عن مخالفة قواعد اللغة دون ضرورة، بحيثُ يشعر المحقّق بأنَّ عند شاعرنا شيئًا من الإستهتار باللغة، لا سيّمَا اذا قارنّاهُ بتقيُّده بقواعدِ العَروض.

٦) لا بدَّ من الإقرار أيضًا بأنَّ شاعرنا سايرَ اللهجة العاميّة في كثيرٍ من تعابيره. لكنَّ ديوانَهُ يبقى فصيحًا، ولا يجوزُ تصنيفُهُ بين الشعر العاميّ، او ما بين العاميّةِ والفُصحى.

٧) لعلَّ شاعرنا يرى أنّ اللغة العربيّة ليست لغةً جامدة لا تتبدّل، بل اعتقد أنَّها قابلةٌ للتطوّر. وإنَّ ديوانَهُ، اذ يَعرض علينا بعض الصِيَغ او التعابير العاميّة، يمثّل شاهدًا هامًّا لتطوّر اللغة العربيّة من الفصحى الى العاميّة، في إحدى مراحلهِ القديمة، كما يمثّل شاهدًا لمدى معرفة اللغة العربيّة الفُصحى في الأوساط المسيحيّة المثقَّفة، خلالَ القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد.

٨) وفي كلِّ حالٍ يبقى ديوان شاعرنا وثيقةً هامَّةً من الوجهة اللغويّة، أحببنا أن نُقدِّمها للغويّين ولمؤرّخي اللغة العربيّة. ولا يخفى أنَّ مثل هذا البحث حديثُ العهدِ نسبيًّا، ولا يزال في حاجةٍ الى وثائقَ اصليّةٍ تُنير طريقَهُ. فنأملُ أن يزوِّدَهم تحقيقُنا بإحدى الوثائق التي هم في حاجةٍ اليها.

الفصل الثالث عشر

خصائص الديوان

١) إنَّ أبرز ما يمتاز بهِ ديوان شاعرنا الغزّي إنّما هو **طابعهُ الدينيُّ المحض**. فهو دينيٌّ من أوَّلهِ الى آخرهِ، ولا حديثَ فيهِ إلّا عن أُمور الدين. وإنَّ القصائد الزهديّة او الدهريّة عينَها فيهِ موسومةٌ بطابعٍ دينيٍّ مسيحيّ. إنَّ جميع الشعراء العرب المسيحيّين قد خصَّصوا في ديوانهم بعضَ قصائد او بعضَ أَبياتٍ للموضوعات الدينيّة. أمّا شاعرنا الغزّي فقد كرَّس للدين المسيحيِّ جميع قصائدهِ. وبهذا يستحقُّ ديوانُهُ العنوان الذي خصَّهُ به بعضُ النُّساخ، فدعَوه «أَبيات روحانيّة».

ولا تخرج عن هذه القاعدة سوى قصيدتين. الأُولى هي القصيدة السادسة والخمسون، وهي من قصائدهِ الزهديَّة، وقد ذهب فيها شاعرنا مذهب سلفائِهِ في هذا اللون الشعريّ، ونسيَ أنَّهُ مسيحيّ، فحملَ على الدهر وصروفهِ، وأباطيلِ العالم وحتميّة الأجَل، فجاءت قصيدتُهُ هذه مُشبَعَةً بالتشاؤم، لا تخترق ظلمتَها أنوارُ القيامة وفسحةُ الأمل، كما عوَّدَنا الشاعر في سائر قصائدهِ الزهديَّة.

والقصيدة الثانية التي يغيب عنها تمامًا الطابع الدينيّ، وهي القصيدة الوحيدة «العَلْمَانيَّة» او «الزمنيّة»، هي القصيدة الثامنة والستّون، وفيها يهجو الشاعر زوجتَهُ. ولا يخلو هذا الهجاء من غرابةٍ لدى شاعرٍ كان راهبًا وسوف يُزمِعُ أن يكون أُسقُفًا...

ولنسمعْهُ يقول ، بين جادٍّ ومازحٍ :

زوجـــةَ السَوءِ فـــاْذهبي وَيْكِ كـم تمكُـرينَ بي
قـد علا رأسَكِ الـمَشيْـ ـبُ ، فإنْ شِئتِ فاْخضُبي
هـاكِ مـا قـد كسبتُـهُ فَــكُــلـيـهِ وإشْـرَبي
صرتُ شيخًا وليسَ يُعْـ ـجِبُكِ الشيخُ كـالصَّبي
واْقْـنَـعي ، لا تُسابقي لِـذوي الـدَّيْنِ تَـتْـعَبي
قـد بَـرَأْتُ الـعُداةَ مِنْـ ـكِ على كُـلِّ مَـذْهَبِ
إنْ تُـريـدي مَسَـرَّتي فـأنتِ حُكْمًا تَـغْـلِبي
فـاْتـركِيني كِـتَـرْكِ أُمْـ ـمِي لِتطليقِـها أَبي
او تُـريـدي مضـرَّتي فـاْضرِبي ثُـمَّ إضـرِبي

٢) لعلَّنا لا نهضم شاعرنا حقَّهُ اذا قلنا إنَّهُ بالمعنى الحديث ، **ناظمٌ أكثرَ ممّا هو شاعرٌ**. فإنّ عاطفتهُ قلَّمَا تستبين لنا من خِلال قصائدهِ. على أَنَّ نظمَهُ صحيح ، وكثيرًا ما يُضحّي بقواعد اللغة على مذبحِ قواعدِ العَروض. فهو يستفيض في القَصَصِ الدينيّ والجدَل مع اليهود أكثرَ مِمّا يُطلقُ العَنان لمخيّلتهِ. على أَنَّ معانيَهُ سامية ، وروحه عالية. فاذا كانت المعاني في الشعر ذاتَ أهميّةٍ كبيرة ، فشاعرنا الغزّي شاعر بكلِّ معنى الكلمة.

٣) إنَّ شاعرنا ، كما رأينا في حديثِنا عن لغة الديوان ، يستبيح لنفسهِ بعض تعابير من اللهجة العاميّة ، ولا يتورّع من استعمال جوازات اللغة ، أكثر مِمّا هو مألوف عند كبار الشعراء. وقد اعتقدنا أَوَّلَ وهلةٍ وكدْنا نقول إنَّ ديوانَهُ يتّخذ له مكانًا بين **العاميّة والفُصحى**. ولكنَّ هذا الرأي مُجحفٌ وغيرُ واقعيّ. إنَّ ديوان شاعرنا فصيحُ اللغة ، صحيحُ التعبير ، اذا ما استثنينا بعض القصائد المنحولة والمقحمة في أواخر ديوانهِ ، واذا ما عذرناهُ في اللجوء الى الشواذات اللغويّة أكثر من المألوف ، علمًا بأنَّهُ يجوز للشاعر ما لا يجوزُ لغيرِهِ. لكنَّ شاعرنا أجاز لنفسهِ أحيانًا ما لا يُجيزُهُ الشعراءُ لأنفسِهم.

٤) إنَّ قيمة الديوان، والحقُّ يُقال، **مُتفاوِتة**. ففيهِ أبياتٌ رائعة، وفيهِ أبياتٌ رتيبة، وفيهِ أبياتٌ ضعيفة. وهذا ما نلحظهُ في دواوين جميع الشعراء دون استثناء. فليس من شاعرٍ يستطيع أن يبقى في جميع أبيات قصائدهِ على المستوى عينهِ من الإبداع. وعندما تَقرأُ ديوان الغزّي يُخيَّلُ اليكَ أحيانًا أنَّك تجتازُ صحراءَ رمليَّةً برتابتِها، ثم تَبرُزُ بغتةً أمامَكَ واحةٌ خضراء. او كأنَّكَ تأكلُ حشيشًا، ثم يسيلُ بغتةً لُعابُكَ اذ تعضُّ بأسنانِكَ على تُفَّاحةٍ حلوةٍ لذيذة. فمن العدل أن لا نقول عن الديوان إنَّهُ رائعٌ، أخذًا بأجمل ابياتهِ، ولا أن نقول عنهُ إنّه تافِهٌ إستنادًا الى أضعف أبياتهِ.

٥) في القصائد **الزهديّة او الدهريّة** التي حفل بها الديوان، تبدو **براعة الشاعر** أكثر مِمّا في غيرِها من القصائد. ذلك أنَّ شاعرنا، عندما تَغَنّى بزوال الدنيا وتُـرَّهاتِها وصروفِ الدَّهر، وجدَ أمامَهُ أَيمَّةً ومعلّمين أخذَ عنهم وحذا حذوَهم. أمّا في غيرِها من القصائد، فكان طليعيًّا، واضطُرَّ الى ابتكار المعاني والتعابير. فلا ننسَ أنَّ الغزّي هو أوّلُ شاعرٍ عبّاسيٍّ تطرَّقَ حصرًا لمِثلِ هذه الموضوعات الدينيّة. لذا نرى أنَّ أجمل قصائدهِ لُغةً ووزنًا إنّما هي القصائد الزهديَّة التي قلّد فيها سلفاءَه ومعاصريهِ من الشعراء. وقد يكون مفيدًا ان نعمد يومًا الى مقارنة شعرهِ الزهديّ بشعر أمثالِهِ من الشعراء الزهديّين والدهريّين.

٦) إنَّ شاعرنا نادرًا ما يَحْصُر قصيدتَهُ في موضوعٍ واحدٍ معيَّن، ما لم تكن القصيدة قصيرةً جدًّا. أمّا اذا كانت القصيدة طويلةً، فإنَّهُ يتطرَّقُ فيها الى **موضوعات مختلفة**، فينتقلُ بسهولةٍ من موضوعٍ الى آخر. وأوضحُ مثالٍ على ذلك القصيدة الرابعة والاربعون، حيثُ يتطرَّقُ الشاعر الى أكثر من عشرةِ موضوعاتٍ مختلفةٍ.

٧) إنَّ شاعرنا يبدو لنا **متضلّعًا من علم الكتاب المقدّس**، ومطَّلعًا على كنوزهِ ودفائنهِ ايَّ اطلاع. فإنَّ ديوانَهُ محشوٌّ بالإشارات الى مراجع الكتاب المقدَّس، ولا سيَّمَا الى نُبوءات العهد القديم، اذ يُثبت أنَّها تَمَّتْ في شخص السيِّد المسيح وسيرتهِ. وإنَّهُ يستعمل

في ذلك ترجمةً عربيَّةً للعهد القديم تستنِدُ الى الترجمة اليونانيّة السبعينيّة. ودونَ الرجوع الى هذه الترجمة يَصعبُ فهمُ كثيرٍ من الآياتِ التي يوردُها.

٨) يمتازُ شاعرنا بانهماكِهِ في **الجَدَلِ مع اليهود**، وبحملهِ عليهم، وهجائِهم بأعنفِ الكلام، كما رأينا. فلقد عاش في بيئةٍ كان اليهود ولا شكَّ يُمثّلون فيها اقليَّةً متماسكةً مشاغِبة، تستعمل نفوذَها لدى الحُكَّام المسلمين لإلحاق الأذيَّة بالمسيحيّين. فلعلَّها لا تخلو قصيدةٌ من الإشارة اليهم، وتفنيدِ مزاعمِهم، وتبديدِ أوهامهم في مسيحٍ منتظَرٍ يُعيدُ المُلكَ اليهم. وإنَّ موقِفَ شاعرنا منهم موقفٌ مُعادٍ صريح، تنقصُهُ أحيانًا الروحُ المسيحيَّة المتسامِحة.

٩) ان أهميَّة ديوان شاعرنا الأُولى **تكمنُ في قِدَمِه**. فهو أوّلُ ديوانٍ دينيٍّ صرفٍ لشاعرٍ عربيٍّ مسيحيّ، لا ينحدر من القبائل العربيّة، بل من الكنيسة المستعرِبَة، اذ يرتقي تاريخ وضعِهِ في أغلب قصائدهِ إلى أواخر القرن العاشر الميلادي. فهذه الاقدميَّة لها قيمتُها، بقطع النظر عن أيّ أمرٍ آخر.

١٠) لكنَّ لِديواننا **اهميَّةً تاريخيَّةً** جديرةً بالإعتبار. وذلك أنَّ ديواننا محشوٌّ بذكر الأماكن المقدَّسة في فِلسطين. وهو محشوٌّ كذلك بالإشارات الى وضع المسيحيّين الصعبِ في عهد الحكم الفاطميّ، وما نابَهم من ضغطٍ إجتماعيّ، ومن اضطهادٍ سافرٍ أحيانًا، وما عانَوْهُ من تعمُّدِ الحُكّام إذلالَهم، عن طريق حَمْلِ الصُلبان الخشبيَّة في أعناقِهِم، و«لبس الغِيار» من عمائم وزنانير وما شاكل. كما أنَّ الديوان حافلٌ أيضًا بالإشارات الى عادات المسيحيّين في ذاك العصر، وطريقةِ صلاتِهم الليتورجيَّة، وما امتاز به اكليروسُهم، ولا سيَّمَا رهبانُهم، من صِفات. ومجملُ الكلام أنَّ ديوان شاعِرنا شِبْهُ سِجلٍّ دقيقٍ عن حياة الكنيسة في المشرق العربيّ، وفي فلسطين خصوصًا، بين القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد.

١١) وإنَّ لديوانِ شاعرنا أيضًا **اهميَّةً ادبيَّةً ولغويَّةً** مرموقة. فإنَّهُ أُنموذجٌ لما بلغَتْهُ

المعارفُ في الأوساط المسيحيّة الراقية خلال القرنين المذكورين آنفًا. وقد حافظنا قدرَ الإمكان على لغة الديوان الاصليَّة، بمَا فيها أحيانًا من أخطاء، ليبقى ديوانُنا وثيقةً تاريخيَّةً يستخدمها اللغويون في الدلالة على تطوّر اللغة العربيّة الفُصحى، وتأثُّرها باللهجات العاميّة، ولا سيّمَا في البيئات العربيّة المسيحيّة، خلال حقبةٍ مُعيَّنةٍ من الزمن. فمثلُ هذه الأخطاء اللغويّة، او الشواذات، او تسرّبات اللهجة العاميّة، له قيمتهُ العظمى في نظر اللغويّين، ولا سيَّمَا المؤرخينَ منهم.

١٢) ليس لشاعرنا في قصائدهِ ترتيبٌ او تصميمٌ خاصٌّ يتبعُهُ. لكنَّنا نُلاحظُ دائمًا أنَّهُ يختم جميع قصائدهِ **بطلب المغفرة عن زلاته**، او بتحريضِ القرّاء على الدُّعاء من اجلهِ، او بالاستشفاع بالسيدة مريم العذراء.

١٣) في موضِعَين من ديوانهِ يكشف لنا الشاعر **الغايةَ التي توخّاها من نظم ديوانهِ الدينيّ**. ففي الموضع الاول (٧٢/٥٣ – ٥٤) يقول إنَّ غايَـتَهُ الأولى هي تسبيحُ الله شِعرًا في الكنائس، كما يفعل المرنِّـم بترتيلهِ، فكأنّي بهِ يتغنّى بكلامِ الله. والغاية الثانية هي تقديم العقيدة المسيحيّة «للشعوب»، اي لغير المسيحيّين، بكلامٍ منظومٍ يستسيغونَهُ، فيقول:

أُسبّحُ للربِّ الذي في بيوتِهِ   أُنادي بقولِ الحقّ كالمُتَرَنِّمِ
وأُشهِرُهُ بينَ الشعوبِ ليسمَعوا   مقالاً كمثلِ اللؤلؤ المُتَنَظِّمِ

وفي الموضوع الآخر (٧٣/١ – ٤)، يُضيف الى ما تقدَّمَ رغبتَهُ في تعليم المسيحيّين عمومًا، وموعظتِهم، وكشفِ أسرار الدين المسيحيّ لهم. ويؤكد أنَّهُ لا يتوجَّه في شعرهِ الى جماعةٍ منهم معيَّنة، من أبرشيّةٍ او غيرها، بل الى كنائسِ المسيح كلِّها، فيزوّدُها بمؤلَّفاتٍ علميّة، نثرًا وشعرًا، ويقتضي منها الطاعةَ والإذعان لأقوالهِ، لانَّهُ أُسقفٌ في الكنيسة، مُخَوَّلٌ بالتعليم رسميًّا. فيقول:

كشفتُ للناسِ حالاً كانَ مكتومَا   وما خَصَصْتُ بقولي منهُمُ قَوْمَا

أوضحتُ بالحقِّ ما قالَتْ شريعتُهُ مُسَطَّرًا في بياضِ الصُّحْفِ مرقوما
لَكِنْ شرحتُ لبيعاتِ المسيح بها شرحًا فِيَ العلمِ منثورًا ومنظوما
يُصَدِّقُ اللهَ مَنْ أَمْسى يُصَدِّقُني وَمَنْ يُكَذِّبُ قولي كانَ محروما

*

* *

هذه أهمُّ خصائص ديوان شاعرنا الغزّي ، كما تبينّاها من مطالعتهِ بإنعام. وسوف تزداد وضوحًا للقارئ اذا تابعَ معنا ، في الجزء الثاني من هذا الكتاب ، قراءَة الديوان بأكملِهِ.

pour lui ou en implorant l'intercession de la Vierge Marie.

13. Dans deux endroits, le poète nous dévoile le but qu'il a poursuivi en composant un *Diwān* spécifiquement religieux. Il dit d'abord (72 / 53 à 54) qu'il a voulu louer Dieu par des compositions poétiques, comme fait le psalte à l'église, chantant la Parole de Dieu. Il dit aussi qu'il a voulu présenter la foi chrétienne aux «nations», c'est-à-dire aux non-chrétiens, en des expressions qu'ils aiment, donc en poésie.

Ailleurs (73 / 1 à 4), il ajoute qu'il a tenu, en composant son *Diwān,* à instruire les chrétiens en général, à les éduquer dans la foi et à leur révéler les mystères du christianisme. Il souligne qu'il n'adresse pas ses poèmes à une communauté chrétienne déterminée, mais à toutes les Eglises du Christ. Il leur demande en retour l'obéissance et la soumission à la prédication, car il est «évêque dans l'Eglise», chargé officiellement de dispenser la Parole de vérité.

Telles sont les principales caractéristiques du *Diwān* de Sulaïmān al-Ġazzī.

Alep, le 10 février 1983. **N. EDELBY**

Dans les autres poèmes à caractère chrétien, il devenait novateur et devait pratiquement tout inventer, ce qui lui rendait la tâche plus difficile.

6. Dans les poèmes qui ont une certaine longueur, notre poète ne se limite pas à un sujet unique, mais il passe facilement d'un sujet à l'autre, avec une transition plutôt factice.

7. Notre poète connaît parfaitement son Ecriture Sainte. Il la cite de mémoire avec une grande aisance, faisant appel naturellement à la version des Septante, sans laquelle il est difficile de comprendre certaines de ses allusions.

8. Notre poète consacre ses efforts à la polémique contre les Juifs. Il n'est pas tendre pour eux. La colonie juive devait être assez nombreuse et assez influente à Gaza pour que notre poète sente le besoin de réfuter ses arguments et de l'accuser sans cesse comme adversaire des chrétiens.

9. L'importance de notre *Diwān* doit être cherchée surtout dans son ancienneté. Remontant à la fin du Xe siècle, il représente la plus ancienne tentative d'une poésie chrétienne exclusivement religieuse.

10. Notre *Diwān* est également important du point de vue historique. Il est rempli du souvenir des Lieux Saints en Palestine. Il contient des allusions transparentes à la situation difficile des chrétiens sous le règne des califes fatimides: pression sociale, persécution ouverte, obligation de porter des signes distinctifs comme de lourdes croix de bois au cou, des turbans et des ceintures de couleur déterminée, etc. Le *Diwān* nous parle aussi des habitudes des chrétiens à cette époque, de leur vie liturgique, de leur clergé, de leurs moines. En un mot, le *Diwān* nous donne un tableau fidèle de la situation de la chrétienté en Palestine au Xe siècle.

11. Le *Diwān* ne manque pas non plus d'intérêt linguistique et philologique, malgré et à cause même de ses incorrections grammaticales, comme nous l'avons signalé.

12. Notre poète ne suit pas dans ses poésies un plan bien précis. On remarque néanmoins qu'il termine toutes ses poésies en demandant pardon pour les fautes de sa vie, en demandant à ses lecteurs de prier

7. Notre poète a pu partir du principe que l'arabe n'est pas une langue morte, invariable, mais qu'il est au contraire passible d'évolution. En nous proposant quelques formes ou quelques expressions de la langue dialectale, son *Diwān* nous offre un témoin intéressant de l'évolution de l'arabe classique vers le dialectal, dans une de ses plus anciennes étapes historiques. Il représente aussi un témoin important du degré de connaissance de l'arabe classique dans les milieux chrétiens du Xe et du XIe siècles.

8. Quoi qu'il en soit, notre *Diwān* constitue un document philologique important pour l'étude de l'évolution de la langue arabe du haut Moyen-Age.

G. Intérêt du Diwān (Chapitre XIII) :

Pour conclure, il nous semble que le *Diwān* de Sulaïmān al-Ġazzī représente un grand intérêt pour l'historien, pour le littérateur, pour le philologue et pour le théologien:

1. La caractéristique principale du *Diwān,* c'est son cachet exclusivement religieux. Plusieurs poètes chrétiens arabes ont précédé notre Sulaïmān al-Ġazzī, mais ils ont rarement parlé de sujets religieux. Sulaïmān al-Ġazzī, lui, est un poète exclusivement religieux.

2. Ce n'est pas faire injure à notre poète que d'affirmer qu'il est moins poète que versificateur. On décèle rarement ses sentiments personnels. C'est plutôt un théologien et un prédicateur en vers.

3. Les «licences» grammaticales et linguistiques qu'il se permet trop souvent diminuent certainement sa valeur du point de vue littéraire.

4. Notre poète n'est pas toujours égal à lui-même. Ses poèmes atteignent rarement un sommet poétique. Mais à travers des dizaines de stiques qu'on lit sans émotion, il arrive au lecteur d'être soudain arrêté par un éclair, un stique bien fait, une idée originale, une parole émouvante.

5. La créativité de notre poète apparaît surtout dans ses poèmes ascétiques où il déplore la vanité des choses de ce monde. Dans ces sortes de poèmes, il avait de bons modèles qu'il pouvait imiter facilement.

ajoute des incorrections assez nombreuses aux règles grammaticales et linguistiques. Nous avons fait un relevé complet de ces incorrections, classées en 23 paragraphes. Puis nous nous sommes posé la question de savoir pourquoi notre poète se permet de si fréquentes incorrections. Comme résultat de notre enquête, il nous a paru pouvoir avancer les observations suivantes :

1. Notre poète connaît parfaitement les règles de la grammaire arabe. Non seulement il ne les ignore pas, mais il les utilise parfaitement bien quand il le veut.

2. Mais il a recours très souvent aux «licences» grammaticales, sacrifiant souvent ainsi les règles de la grammaire aux exigences du mètre de la prosodie. Pour lui, les règles de la prosodie l'emportent sur celles de la grammaire.

3. Il y a dans les manuscrits de son *Diwān* des incorrections grammaticales qu'il faut certainement attribuer, non au poète lui-même, mais aux copistes. Quand cela nous a paru certain, nous n'avons pas hésité à corriger les fautes grammaticales, même si tous les manuscrits sont unanimes à les reproduire. Néanmoins, nous avons tenu chaque fois à signaler en note la correction que nous avons faite.

4. Il y a des incorrections qu'il faut nécessairement attribuer au poète lui-même. Dans ce cas, nous nous sommes permis de corriger la faute grammaticale quand cela nous a été possible, tout en signalant en note notre intervention. Sur ce point, notre méthodologie dans l'établissement du texte suit davantage celle des éditeurs arabes que celle des orientalistes.

5. Il faut reconnaître que notre poète se permet parfois sans nécessité d'enfreindre les règles grammaticales, ce qui révèle chez lui une certaine légèreté dans le respect des règles grammaticales, surtout quand on songe à sa minutie dans le respect des règles de prosodie.

6. Il faut reconnaître aussi que notre poète fait parfois des emprunts à la langue dialectale. Mais son *Diwān* appartient néanmoins à l'arabe classique, et il serait injuste de le classer dans la catégorie de la poésie dialectale ou d'y voir un modèle de poésie mi-classique, mi-dialectale.

6. Importance de la raison dans la recherche théologique.
7. Problème de l'existence du Mal dans le monde.
8. Péché d'Adam.
9. Mystère de l'Incarnation.
10. Mystère de la Rédemption.
11. La Résurrection du Seigneur.
12. Résurrection de Lazare.
13. Vie de Jésus-Christ.
14. Récits de l'Ancien et du Nouveau Testament.
15. Cantiques religieux.
16. Louanges des Apôtres et des Saints.
17. La Sainte Eglise.
18. Le Corps mystique du Christ.
19. Hérésies et hérésiarques.
20. Le Baptême.
21. Marie, Mère de Jésus.
22. Dialogues religieux et polémiques contre les Juifs.
23. Vie de l'Eglise et conduite des chrétiens.
24. Vie de la Foi.
25. Prière et contemplation.
26. Charité et bienfaisance.
27. Les Lieux Saints.
28. L'éloge de la vie monastique.
29. La Parousie.

E. Les règles de prosodie (Chapitre XI):

Elles sont parfaitement connues de notre poète, qui utilise presque tous les mètres de la prosodie arabe classique (11 sur 14). Pour se conformer au mètre choisi, le poète sacrifie même souvent les règles de la grammaire.

F. Particularités grammaticales et linguistiques (Chapitre XII) :

Comme je viens de le dire, notre poète utilise largement les «licences» grammaticales généralement reconnues aux poètes. Il y

dans ses grandes lignes dans notre Collection «Patrimoine Arabe Chrétien». Cette méthode nous a paru moins sophistiquée que celle employée généralement par les orientalistes. Car, en définitive, il s'agit moins de reproduire le texte (et les fautes) des copistes que de retrouver celui de l'auteur. Par ailleurs, comme il s'est avéré que notre poète connaît à la perfection les règles de la prosodie arabe, le dernier mot dans le choix des variantes revient en définitive à préférer celle qui obéit aux règles de la prosodie. Néanmoins, nous avons relevé en note toutes les variantes qui ne sont pas de caractère purement orthographique. Parfois même, en dépit de la tradition manuscrite, nous avons cru bon de corriger l'un ou l'autre mot où la maladresse des copistes est évidente, même si elle est unanime. Mais nous avons toujours signalé ces corrections en note. Enfin, nous avons toujours respecté les fautes de grammaire ou de syntaxe quand il nous a paru évident qu'elles devaient être attribuées à l'auteur lui-même, qui n'a pas hésité à adopter parfois des formes grammaticales inspirées de l'arabe vivant ou dialectal. De cette manière, l'édition du *Diwān* représente un intérêt considérable pour les spécialistes de la philologie arabe et de l'évolution de l'arabe parlé.

C. Nombre de poésies:

Le nombre des poésies que nous avons pu jusqu'ici retrouver arrive à 79. La plus courte est de 5 stiques; la plus longue atteint le plafond de 223 stiques. En moyenne, les poésies sont d'environ 60 stiques.

D. Les thèmes du Diwān (Chapitre X):

Nous avons essayé d'analyser les principaux thèmes du *Diwān* en les classant sous différentes rubriques et en reproduisant à l'intention du lecteur les passages les plus caractéristiques de chaque thème:

1. Poésies de caractère ascétique.
2. Sentences et monitions.
3. Exhortations à la pénitence.
4. Elégies.
5. Unité et Trinité de Dieu.

5. Le manuscrit n° 1438 de la Bibliothèque Maronite d'Alep. Il remonte à la fin du XVIIe siècle et comprend 77 poèmes.

6. Le manuscrit n° 141 du Fonds Sbath de la Vaticane. Copié au XVIIe siècle. Incomplet.

7. Le manuscrit n° 299 du Fonds Sbath de la Vaticane. Copié au XVIIIe siècle. Incomplet.

8. Le manuscrit n° 417 du Fonds Sbath de la Vaticane. Copié au XVIIIe siècle, il contient 47 poèmes.

9. Le manuscrit n° 280 de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth. Transcrit au XVIIIe siècle, il contient 74 poèmes.

10. Le manuscrit n° 525 du Fonds Sbath de la Vaticane. Copié au début du XIXe siècle, il contient 65 poèmes.

b) Nous avons, en outre, *pris personnellement connaissance* de 9 autres manuscrits du *Diwān*, mais nous ne les avons pas utilisés pour l'établissement du texte.

c) Enfin, nous avons pu *retrouver* 16 autres manuscrits du *Diwān,* mais sans pouvoir les consulter personnellement. De cette façon, nous avons complété considérablement la liste des manuscrits du *Diwān* dressée par G. Graf et Mgr Nasrallah. Nous sommes sûrs par ailleurs qu'il existe encore plusieurs autres manuscrits du *Diwān* dans des Collections privées ou de petites bibliothèques en Orient.

d) Un certain classement dans les manuscrits s'impose. Il y a cinq manuscrits qui prétendent donner un texte complet du *Diwān,* tandis que les autres ne veulent visiblement présenter que des extraits. Quant à l'ordre des poèmes, nous avons relevé que deux manuscrits seulement de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth suivent un ordre différent de celui des autres manuscrits. Cela nous permet de supposer deux familles distinctes de manuscrits.

B. L'établissement du texte (Chapitre IX) :

Nous avons suivi en général la méthode des éditeurs arabes, représentée par «l'Institut des manuscrits» de la Ligue Arabe et adopté

nom. Seul le *Cod. Arab. 101* de la Bibliothèque du Saint-Sépulcre ajoute que notre Sulaïmān était évêque de Gaza. Dans tous ses écrits en prose, notre auteur nous apparaît comme un solide théologien, rompu à la terminologie philosophique et bon connaisseur de l'histoire de l'Eglise. Nous pouvons, en outre, déceler dans ses écrits l'influence de ses maîtres, dont les principaux furent Saint Jean Damascène, Théodore Abuqurra et Elie de Nisibe.

Par contre, nous avons cherché en vain dans ses écrits en prose des indices biographiques supplémentaires. L'auteur ne parle jamais de lui-même.

VI. LE DIWĀN

A. La tradition manuscrite (Chapitre VIII) :

Le *Diwān* de Sulaïmān al-Ġazzī nous est parvenu dans plus de 40 manuscrits. Mais ceux-ci sont plutôt récents; le plus ancien ne remonte pas au-delà du XVe siècle.

Nous avons essayé de consulter la plupart de ces manuscrits, mais, pour l'établissement du texte, nous nous sommes contentés de dix manuscrits parmi les plus anciens et les mieux conservés.

a) *Les manuscrits utilisés* par nous pour l'établissement du texte ont été les suivants:

1. Le manuscrit n° 279 de la Bibliothèque Orientale à Beyrouth. C'est le plus ancien manuscrit du *Diwān* que nous connaissions jusqu'ici. Le P. Cheikho le fait remonter au XVe siècle. Il contient 60 poèmes.

2. Le manuscrit n° 874 du Musée Asiatique de Léningrad. Copié en 1557, il comprend 69 poèmes.

3. Le manuscrit n° 54 de la Bibliothèque du Saint-Sépulcre à Jérusalem. Copié en 1690, il comprend 79 poèmes. C'est le manuscrit le plus complet du *Diwān*.

4. Le manuscrit n° 278 de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth. Copié en 1704, il contient seulement 41 poèmes.

avoir laissé également des ouvrages en prose.

Nous avons essayé, grâce à la tradition manuscrite,de retrouver et de classer ces ouvrages en prose, qui font l'objet de notre 4ème volume.

A) Huit Traités dont voici les titres :

1. Réponse aux adversaires de la foi droite orthodoxe.

2. Sur la signification de la foi des chrétiens orthodoxes en l'unicité du Créateur,et réfutation de l'affreuse accusation portée injustement contre eux par leurs adversaires.

3. De la Croix.

4. De ce que l'homme est un microcosme.

5. De la prééminence du Nouveau Testament sur l'Ancien.

6. De la signification de la foi des chrétiens orthodoxes en un Dieu unique.

7. Témoignages extraits des prophètes.

B) Trois *Maïmars* ou petits Traités.
C) Questions et Réponses, au nombre de trois.
D) Invocations, au nombre de cinq.
E) Une louange à Dieu *(Taḥmīd)*.

Dans l'introduction à notre volume IV, nous analyserons en détail les manuscrits que nous avons utilisés pour donner une édition critique des écrits en prose de notre auteur . Il suffit de dire ici en résumé que si les manuscrits du *Diwān* dépassent la quarantaine, ceux des écrits en prose ne sont qu'une dizaine. Par contre, si les plus anciens manuscrits du *Diwān* ne remontent pas au-delà du XVe ou du XVIe siècle, les manuscrits des écrits en prose remontent aux XIIe et XIIIe siècles. L'un d'eux même, le *Cod. Sinaït. Arab. 11,* a été copié en 1116, donc moins d'un siècle après la mort de l'auteur.

Dans les plus anciens manuscrits, les écrits en prose sont attribués à Sulaïmān ibn Basilah, qui est le même personnage appelé dans les manuscrits plus récents Sulaïmān al-Ġazzī, qui portait donc un double

encore occupés, de son temps, à restaurer l'Anastasis et les autres sanctuaires, mais qu'ils n'avaient pas encore achevé leurs travaux.

Dans un de ses poèmes (24 / 3 à 7), le poète voit les princes byzantins, avec leurs compagnons de pélerinage, s'arrêter, non à l'intérieur de l'Anastasis, mais «devant ses portes, sur son parvis», où ils se contentent de baiser les colonnes de l'église avant de rentrer dans leur pays, «espérant la retrouver après en avoir été repoussés»...

Ces allusions nous portent à croire que notre poète a écrit son poème 24 alors que l'Anastasis et les autres sanctuaires de Jérusalem n'étaient pas encore pleinement restaurés par les Byzantins, donc avant 1048.

Ceci n'empêche pas notre poète de faire allusion très souvent à «la descente du Feu sacré» sur le Tombeau du Christ le samedi saint chaque année (13 / 7, 8, 13; 18 / 26; 72 / 47; 12 / 30 à 32). Les travaux de restauration ont-ils été assez avancés du temps de notre poète pour permettre «la bénédiction du Feu nouveau», ou le poète se contente-t-il de réminiscences du passé? Il est difficile de le dire.

e) Notre poète a vécu jusqu'après l'année 1027. En effet, notre auteur reproduit presque littéralement, dans son Traité «Sur la croyance des chrétiens orthodoxes au sujet de l'unicité du Créateur, et la réfutation de l'affreuse accusation portée injustement contre eux par leurs adversaires», un symbole de foi en l'unicité de Dieu, qui a été composé précisément en 1027 par Elie de Nisibe.

En résumé, les indices que nous venons d'étudier ne nous donnent pas plus de précisions sur l'époque où a vécu notre auteur. Nous pouvons seulement dire qu'il est né au milieu du Xe siècle et qu'il est mort évêque, ayant dépassé les 80 ans, dans le premier tiers du XIe siècle. L'écart entre ces deux termes extrêmes ne pourra être rétréci que si nous découvrons des renseignements plus précis sur les évêques de Gaza au XIe siècle.

V. OUVRAGES EN PROSE (Chapitre VII)

A deux reprises (73 / 1 à 4; 22 / 38), Sulaïmān al-Ġazzī affirme

c) Notre auteur était vivant après 1009, date à laquelle le calife al-Ḥākim a ordonné de détruire l'église de l'Anastasis. Notre poète, en effet, dans une de ses poésies (61 / 24), dit du Tombeau du Christ qu'il est «tombé en ruine».

d) Plusieurs indices indiquent que notre auteur a vécu sous la persécution du calife fatimide al-Ḥākim, donc entre 1004 et 1017.

Notre poète parle souvent des gouverneurs injustes qui persécutent les chrétiens. Il affirme qu'ils n'ont même pas pitié de ceux qu'ils tuent (35 / 24), qu'ils ne se contentent pas de voler les biens sans verser le sang (35/26), qu'ils contraignent les chrétiens à émigrer (29/22 et 31), qu'ils se croient autorisés à verser le sang des chrétiens et à les massacrer s'ils venaient à se défendre (45 / 55-57).

Notre poète parle également de l'obligation faite aux chrétiens de porter des signes distinctifs: croix et ceintures (28 / 21 et 28); «vêtements de subjugation et d'ascèse» (39 / 15); couleur noire pour la robe, le turban et la ceinture (33 / 3 à 4); interdiction de toute fantaisie dans le costume et obligation de porter «l'habit de l'humiliation et de l'abaissement» (52 / 8 à 9); le port d'une croix au cou (32 / 25); l'alternative de devoir émigrer plutôt que de renier sa foi (29 / 22 à 23); une autre alternative d'errer à travers le pays «en long et en large» (39 / 12), ou celle de fuir au désert (40 / 28), laissant la région à la ruine et à la dévastation, alors qu'elle était jadis prospère (69 / 12), etc.

Nous croyons même trouver dans deux stiques (25 / 20 à 21) une allusion voilée au calife al-Ḥākim en personne. Comparant la persécution qu'il vit avec les temps heureux de la domination des empereurs byzantins, notre poète ne craint pas de dire:

«Les gens, après la crainte, ont connu la tranquillité,
«Jouissant du bonheur qu'un généreux bienfaiteur leur a accordé.
«Chez eux, il n'y a plus eu de roitelet au mauvais comportement,
«Un méfiant n'a pu gouverner injustement».

La question se pose: notre poète a-t-il vu la restauration de l'Anastasis, achevée entre 1027 et 1048?

A première vue, il semblerait que les Byzantins *(Rūm)* étaient

A) Terme a quo:

a) Notre auteur a vécu avant l'an 1116, puisque, comme on vient de le voir, le *Cod. sinaït. arab. 11,* qui contient certains de ses traités théologiques, a été transcrit à cette date.

b) Notre auteur a vécu et écrit *avant les Croisades,* donc avant 1099. En effet:

* Il décrit les basileis byzantins comme «ayant renoncé à l'utilisation des armes» pour la reprise ou la défense de Jérusalem (24/1-7) et se contentant d'envoyer des aumônes pour la restauration et «l'embellissement du sanctuaire».

* De même, l'état de persécution des chrétiens qu'il décrit est incompatible avec la conquête franque durant laquelle les chrétiens indigènes eurent sans doute à souffrir un peu, mais ne peuvent avoir été persécutés de la façon que décrit l'auteur.

* Enfin l'auteur suppose la présence à Jérusalem d'un Patriarche de sa confession (melkite), ayant sous ses ordres des métropolites et de simples évêques (50 /34): situation qui a entièrement changé, sous les Croisés, par l'installation d'un Patriarche latin et d'une hiérarchie latine.

c) Notre auteur a vécu avant le milieu du XIe siècle. En effet, ʿAbdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī, dans son livre Kitāb al-Maṣabīḥ, composé vers 1050, cite, sans le nommer, à la fin d'un chapitre «sur l'amitié divine», quelques vers de la poésie 49 de Sulaïmān al-Ġazzī, ce qui prouve que notre auteur a vécu et écrit avant 1050.

B) Terme ad quem :

a) Notre auteur a composé une de ses poésies (la 69ème) vers 966, année où la populace a pillé «l'église de Sion» à Jérusalem. Il dit en effet dans cette poésie (69 / 42): «Sion est pour les croyants un édifice du basileus, tandis que les infidèles la pillent».

b) Notre auteur a écrit la première poésie de son *Diwān* après 988, année de la conversion des Russes à la foi chrétienne, car il les cite (1 / 11) parmi les peuples ayant embrassé le christianisme.

15. — Il fait souvent allusion, dans son *Diwān,* à son caractère épiscopal, mais sans jamais dire de quelle ville ou de quel endroit il était l'évêque. Ils se présente comme évêque de l'Eglise entière et il appelle l'Eglise entière à écouter ce qu'il dit (34 / 31-33). Il dit qu'il écrit à l'usage de toutes les églises du Christ, «sans s'être adressé d'une manière particulière à un groupe déterminé» (73 / 1-4). Un colophon de manuscrit porte, nous l'avons vu, qu'il était évêque de Gaza.

IV. QUAND NOTRE POETE A-T-IL VECU ? (Chapitre VI)

1. — Opinions anciennes:

a) Mgr Clément David fixait l'époque de notre auteur au XIVe ou XVe siècle (du moins la date de transcription des manuscrits qui contiennent son *Diwān).*

b) ᶜĪsā Iskandar Maᶜlūf le mettait également au XIVe siècle.

c) Le Père Louis Cheikho: également au XIVe siècle.

d) Le Père Sbath n'hésitait pas à le placer au XVIe siècle, confondant notre auteur avec un autre poète melkite, Mīḫaïl ibn Ḥātim al-Ḥomsī, dont les poésies sont transcrites, dans plusieurs manuscrits, à la suite de celles de Sulaïmān al-Ġazzī, mais sans leur être mêlées.

e) Georges Graf resta indécis: «à une époque indéterminée».

2. — Opinion de Mgr Nasrallah:

Un pas décisif en avant devait être fait par Mgr Joseph Nasrallah qui découvrit dans le *Sinaït.arab.11* une note indiquant que le manuscrit, contenant des traités théologiques de notre auteur, avait été achevé au monastère du Sinaï le 25 avril 1116, ce qui suppose que notre auteur remonte au moins au XIe siècle. Découverte importante. Mais peut-on préciser davantage? Nous avons essayé de le faire.

3. — Notre opinion personnelle :

L'époque où notre auteur a vécu peut être fixée entre deux termes extrêmes: le terme *a quo* et le terme *ad quem.*

29). C'est d'ailleurs à cause de cet enrichissement démesuré des *Kuttāb* chrétiens que le calife al-Ḥākim décide un jour de les renvoyer et de saisir leurs biens. C'était, aux yeux de la foule musulmane, une vraie domination, bien que larvée, des *dhimmis* chrétiens.

13. — Mais *les malheurs* s'abattent sur lui coup sur coup. Il commence par perdre son petit-fils Ibrāhīm. Celui-ci est suivi bientôt dans la tombe par son père, qui meurt à 20 ans (35/11). L'auteur n'a plus de descendance mâle (60/11-18). Il pleure, inconsolable, son fils et son petit-fils (59/24; 35 / 10-11; 60 / 11-13). Il voudrait alors quitter le monde, même à 80 ans, et rentrer au monastère. Mais tout un «ḥārem» de femmes, dont il doit continuer à s'occuper, l'en empêche (59/34-36). Survient la persécution d'al-Ḥākīm.Il perd sa fortune, saisie sans doute sur l'ordre du calife. Il perd sans doute aussi son travail. Il se brouille avec sa femme, qui meurt à cette époque. Il se sent malheureux, isolé dans la vie (33 / 20-23; 35 / 4-8).Il s'écrie: «Qui me fera rencontrer la franchise d'un ami ou l'affection d'un frère avant que je ne rencontre l'heure de mon destin?» (35/24).

14. — *La persécution* s'abat sur les chrétiens. Notre poète sent la mission de les réconforter: «Portez vos croix»: c'est une invitation qui revient si souvent sous sa plume qu'on est forcé de l'interpréter autrement que dans le sens moral. Il s'agit, pour les chrétiens, de porter au cou les «croix de bois» auxquelles le calife les a soumis (24/28). Il leur dit aussi: «Tenez bon, prenez patience dans le malheur» (28/ 8). «Portez l'habit de soumission»(35/ 15). «En esprit de foi, je me dépouillerai de mes ornements, si l'habit noble doit comporter ma chute. Je porterai l'habit de l'humilité et de l'ignominie» (32/8-9). «Portez les ceintures de la piété» (28/ 10). «Soumettez-vous chaque fois aux gens: si vous ne pouvez le faire, émigrez» (29/22). «Si vous estimez que le danger guette votre foi, émigrez dans le vaste monde et prenez le large» (39/12). Autre alternative: faites-vous moines: «Portez les habits de poils en signe d'humilité, et réfugiez-vous dans les déserts et les vallées» (40/28). Il décoche des traits pointus contre les gouvernants (35/ 24-26; 45/55-57), qui se croient permis de verser le sang des chrétiens et de ravir leurs biens.

celui qui l'avait revêtu de son schème glorieux» (57/ 21). Il conclut tous ses poèmes par une demande de pardon pour les errements de sa vie.

7. — Mais, rentré dans le monde, il reste *épris de vie monastique*. C'est visiblement l'un des thèmes les plus chers à son cœur. Il déclare que les moines sont les bienheureux du Christ (13/24-27). Il en décrit la vie (3 /28-32). Certains d'entre eux ne manquent pas de défauts (3/33-35), mais la majorité sont admirables d'ascétisme (5 /33-39). Il les propose comme modèles à tous les chrétiens (48/15-26). Il prend le monde entier à témoin de ne vouloir mourir que revêtu du schème monastique (73 /36).

8 — Dans le monde, *il se marie*. La vie de ménage ne fut pas toujours heureuse. Dans sa vieillesse, il consacra l'une de ses poésies (la 68ème) à critiquer sa femme: elle est trop exigeante, elle se farde trop, elle n'a pas d'égards pour ses revers de fortune, etc. On peut supposer que cette critique est un simple genre littéraire en honneur chez les poètes de l'époque. Mais sa poésie contient trop de détails personnels pour ne pas refléter une situation de fait.

9. — De ce mariage, l'auteur a *un seul enfant mâle*, dont il ne nous dit pas le nom, et plusieurs filles. Le fils se marie à son tour, très jeune, et a un seul enfant mâle qu'il appelle Ibrāhīm. Le poète s'attache beaucoup à son fils et à son petit-fils qui non seulement perpétuent son nom, mais sont destinés aussi à l'aider dans la vie. Les filles, dans cette perspective, ne semblent pas l'intéresser.

10. — Sulaïmān garde dans le monde ses habitudes de *piété monacale*. Il visite souvent les Lieux Saints. Il prie. Il s'intéresse beaucoup aux pauvres. Il en parle presque dans tous ses poèmes. Il invite même l'Eglise officielle à ne pas thésauriser, mais à distribuer ses biens aux pauvres (36 /33-34), sans crainte pour l'avenir.

11. — Il travaille sans doute comme fonctionnaire *(Kātib)* de l'Etat fatimide. C'est dans ce milieu des *Kuttāb* qu'il a dû acquérir le goût des belles lettres et de la poésie. C'est là sans doute aussi que l'idée lui vient de doter l'Eglise de poèmes chrétiens.

12. — Il s'enrichit au travail et ramasse *une fortune respectable* (35-

1. — *Son nom* est certainement Sulaïmān. Sa *Nisbah*, al-Ġazzī, indique que sa famille est originaire de Gaza. Son père s'appelait Ḥasan, selon les manuscrits du *Diwān,* Basilah ou Basile, selon les colophons de certains manuscrits contenant l'un ou l'autre de ses traités théologiques[35].

2. — *Sa religion* était évidemment le christianisme. Rien ne dit qu'il ait été converti de l'Islām ou qu'il ait apostasié ou qu'il soit mort martyr: autant d'hypothèses sans fondement aucun, avancées jadis par certains pour expliquer le nom de son père, à consonance généralement musulmane (Ḥasan), ou le fait qu'il pleure sans cesse ses fautes...

3. — *Sa confession* est également de toute évidence la communauté melkite, chalcédonienne, orthodoxe. Il ne l'appelle jamais *Rūm,* comme de nos jours. Il énumère les fauteurs d'hérésies depuis Arius jusqu'à Maron, pour mieux glorifier l'attitude des «orthodoxes» (1 / 32)[36]. Il loue les efforts déployés par les basileis byzantins *(rūm)* pour restaurer et embellir l'Anastasis (24 / 3-7). Il attribue la décadence de son pays au fait qu'il a perdu, en la personne des basileis, ses vrais chefs (35 / 35). Il exalte les vertus des basileis (43/21-23). Bien plus, pour lui, les Apôtres eux-mêmes étaient des «melkites» (49 / 29).

4. — *Il est né* d'une famille chrétienne au milieu du IXe siècle.

5. — *Sa mère* avait répudié son père (68 / 15-18). Il est donc né dans un foyer disloqué.

6. — *Dans sa jeunesse,* il s'est fait *moine à Jérusalem.* «Je me suis rendu dans la Ville Sainte, en pénitence pour mon péché, au cours de ma jeunesse et de l'âge d'ignorance», dit-il (33/ 5). Mais il ne tarda pas à quitter la vie monastique (48/26) pour rentrer dans le monde, ce dont il se repentira toute sa vie, comme d'un crime d'apostasie. Il pleurera souvent dans ses poésies le fait d'avoir «souillé l'habit saint, ignorant

(35) Voir J. NASRALLAH, *art. cité,* p. 153, 154.

(36) Dans nos références au *Diwān,* le premier chiffre indique le numéro d'ordre de la poésie (en tout 79 poésies); le second chiffre indique le numéro d'ordre des vers dans chaque poésie.

Quant aux *chrétiens,* l'auteur leur prêche la résignation. Il en exalte les vertus, mais reconnaît aussi les défauts et la médiocrité, en particulier l'ignorance en matière religieuse (30 / 2-4; 40 / 18; 55 / 35).

Les détails abondent sur la vie des chrétiens contemporains, l'expression de leur foi et de leur culte, leurs difficultés, leurs espérances. Telle cette poésie 71 qui décrit une Sainte Liturgie eucharistique dans un monastère de moniales.

L'idéal, pour lui, reste la vie monastique. Il n'est pour ainsi dire pas de poème où il ne l'exalte.

4 — Milieu littéraire (chapitre IV) :

Nous ignorons où notre auteur a pu si bien apprendre l'arabe. Il a dû travailler comme scribe, fonctionnaire de l'Etat fatimide. Son style reflète les qualités et les défauts des *Kuttāb* de son temps.

Sa poésie s'insère dans celle de ses contemporains, marquée par une tendance profonde vers la poésie ascétique (Zuhdiyāt). Il décrit la caducité de la vie, les tromperies du siècle, la fatalité du destin, l'inutilité de la richesse, la vanité de la gloire, etc. Mais dans ces sortes de tableaux traditionnels et plutôt sombres, transparaît toujours la lumière de la Résurrection. Cela distingue nettement sa poésie de celle de son milieu.

Pour le reste, il s'insère parfaitement dans les genres littéraires de ses contemporains: poésie soufite, élégie, complainte, etc. Il chante surtout les gloires du christianisme, des moines en particulier. Il chante le Christ, la Vierge, les Apôtres, l'Eucharistie, les fêtes liturgiques, les miracles du Seigneur... Il reste le témoin le plus authentique de la poésie arabe, vécue par un chrétien.

A l'encontre de ses contemporains, Sulaïmān al-Ġazzī est un poète exclusivement religieux.

III. ESQUISSE BIOGRAPHIQUE (Chapitre V).

En étudiant les détails biographiques contenus dans le *Diwān*, nous pouvons reconstituer, dans leurs grandes lignes, les principales étapes de la vie de notre auteur:

Jérusalem Théophile de commencer les travaux de restauration de l'Anastasis, la persécution reprit de plus belle en 1012 et 1013. Les chrétiens n'en pouvaient plus. Plusieurs apostasièrent. D'autres émigrèrent dans le territoire byzantin, «délaissant un pays jadis prospère. Mais comment peut-il rester prospère quand ses habitants sont ruinés?» (69/ 12). Le calife facilita cette émigration. La persécution ne se ralentit que vers 1017.

C'est dans cette atmosphère de terrible et folle persécution que se situent la plupart des poèmes de notre Sulaïmān al-Ġ azzī. En termes voilés, mais transparents néanmoins, il fait sans cesse allusion à cet état de choses. Mais ce n'est pas un grognard. Ses poèmes sont loin d'être des jérémiades. Il chante sa foi, encourage ses coreligionnaires, se plaint très rarement. Sans cet arrière-fond historique, on ne peut comprendre son *Diwān*.

3 – Milieu social:

Notre poète s'adresse à des chrétiens dont il veut relever le courage. De temps en temps, il ne se prive pas de lancer une pointe à *l'Islām* (31/ 18 - 28), mais sans jamais le nommer. Parfois même une sorte de dialogue s'instaure avec l'Islām, comme dans la poésie 51. Dans tous les cas, l'auteur connaît bien le Coran et la doctrine musulmane (voir par exemple la poésie 16, consacrée à l'enfance de Marie).

Mais ceux qu'il attaque ouvertement sont les *Juifs*. Ils devaient constituer alors des colonies assez importantes numériquement, et plutôt efficaces. L'apologétique de notre auteur à leur égard consiste surtout à leur montrer que les prophéties de l'Ancien Testament se sont réalisées dans le Christ Jésus, seul et vrai Messie. Il est donc vain d'en attendre un autre (50 / 30-37). Mais le ton monte souvent, et le poème se transforme alors en vraie diatribe. L'auteur ne soutient-il pas que «Dieu a autorisé de les tuer, car ils ont tué celui qui a ressuscité leurs morts» (35 / 58)? Il justifie (50 / 35) les persécutions décrétées contre eux par les basileis. Il réprouve leurs menées contre les chrétiens (54 6).

Après avoir renouvelé les prescriptions de certains de ses prédécesseurs en matière vestimentaire, destinées à distinguer et surtout à humilier les sujets chrétiens de son empire, il leur imposa en 1004 de porter au cou, quand ils fréquentaient les bains publics, une croix de bois pesant environ deux kgs[33]. En même temps, il leur imposa de toujours porter des ceintures et des turbans noirs. Tout au cours de son *Diwān,* notre auteur Sulaïmān al-Ġazzī parle de ces croix, ceintures et turbans propres aux chrétiens, et les appelle *Libs al-Ġiyār* (habits distinctifs).

En 1008, il interdit la procession des rameaux à Jérusalem et sur toute l'étendue de son territoire[34]. La même année, il confisqua les biens des églises et des monastères d'Egypte. Les *scribes* chrétiens furent chassés de leurs fonctions et leurs biens confisqués. Plusieurs passèrent à l'Islam pour avoir la vie sauve. Les autres, réduits au dénuement, s'enfuirent au désert ou entrèrent dans les monastères.

En 1009, al-Ḥākim fit détruire la grande et belle cathédrale de Damas, la *katholiki,* comme on l'appelait. La destruction des églises et la confiscation des biens se poursuivirent à un rythme accéléré.

Le 28 septembre 1009, il fait incendier et piller l'Anastasis. Le tombeau du Christ est entièrement rasé. En Egypte, il interdit la procession de l'Epiphanie. Le 18 avril 1010, il fait détruire et piller le grand monastère melkite d'al-Qusaïr, sur le Mont Muqaṭṭam. Les cimetières chrétiens sont violés. Le 7 juillet 1010, il fait massacrer le Patriarche d'Alexandrie Arsène, puis son ministre chrétien Mansūr ibn ᶜAbdūn, qu'il fait remplacer par un ministre musulman qu'il tue à son tour, pour le remplacer par un ministre également chrétien, Zurᶜa ibn ᶜIsā ibn Nasṭōros, qu'il finit également par tuer... On était en pleine folie de persécution.

Le calife schizophrène interdit naturellement les boissons alcooliques, y compris le vin de la messe. Les musulmans souffrirent autant que les chrétiens.

Après une brève accalmie, en 1010, qui permit au Patriarche de

(33) Yaḥiā, *op. cit.,* p. 260.
(34) Yaḥiā, *op. cit.,* p. 279.

sous le régime fatimide (969), avant de voir arriver les Croisés en 1099. C'est dans le cadre de l'empire fatimide que se meut notre auteur.

b) *Milieu religieux:* Période troublée et particulièrement crucifiante pour les chrétiens, surtout sous le régime du calife al-Ḥākim (996-1021).

Le 26 mars 937, la populace avait déjà brûlé les portes orientales de la crypte de l'Invention de la Sainte-Croix et pillé l'Anastasis, y mettant aussi, sans doute partiellement, le feu[30]. Le calife abbasside de Bagdad déplora cette agression et ordonna la restauration de la Basilique. En même temps, il conclut avec Byzance un accord qui permit au basileus Constantin VII Porphyrogénète d'envoyer à Jérusalem d'importants subsides pour aider à la restauration.

En 940, à Ascalon, au nord de Gaza, l'église est également incendiée et pillée[31].

Le 26 mai 966, l'Anastasis est pillée et incendiée, au temps du Patriarche Jean VII (964-966), que la populace, où se mêlaient également des juifs, tue et brûle en l'attachant à une colonne de la Rotonde constantinienne[32]. Son successeur, le Patriarche Christodule, commence les réparations, continuées après sa mort par le Patriarche Thomas, grâce aux générosités du célèbre homme d'état syrien monophysite Ibn al-Ḫammār, puis par le Patriarche Oreste (984-1005), qui acheva les travaux, sauf «le plafond de S. Constantin» qui resta découvert. Son frère, Arsène, Patriarche d'Alexandrie, fut nommé «topotérète» du siège de Jérusalem. Il fit couvrir le «plafond de S. Constantin». Les restaurations s'achevèrent grossièrement vers 1009. Théophile lui succéda sur le siège de Jérusalem (1010-1020?).

Entre temps, al-Ḥākim prenait le pouvoir en 996. Jusqu'à sa mort, en 1021, les chrétiens connurent une des plus folles et des plus féroces persécutions qu'ils aient jamais subies. Sa mère était pourtant chrétienne. L'un de ses vizirs aussi... Nous nous contentons ici de résumer les principales étapes de cette persécution.

---

(30) Maqrīzī, *Al-Ḫuṭaṭ*, éd. Beyrouth t. II, p. 495.

(31) Yaḥiā ibn Saʿīd, dans P.O., t. XVIII, p. 21. Maqrīzī, *op. cit.*, p. 495.

(32) Yaḥiā, *op. cit.*, p. 101-105.

connaître la liste complète des évêques de Gaza aux Xe-XIe siècles.

*

* *

II. AMBIANCE DU POETE.

L'étude des différents milieux dans lesquels vécut notre auteur nous a paru bien révélatrice.

1 — Milieu géographique et historique (Chapitre II):

a) L'auteur, de toute évidence, appartient à une famille originaire de Gaza, ce qui lui valut la *nisbah* de Ġazzī. Mais nulle part dans son *Diwān*, il ne mentionne cette ville.

b) Par contre, son ambiance géographique naturelle semble être constituée par les Lieux Saints de Palestine, qu'il connaît bien, pour les avoir visités plusieurs fois personnellement et qu'il décrit dans son *Diwān,* ce qui donne à ce dernier un certain intérêt du point de vue historique. Citons parmi les Lieux Saints et les reliques qu'il signale: Jérusalem, église de la Sainte Sion, le temple de Jérusalem, la maison de Sion, le Saint Sépulcre, l'Anastasis avec le feu sacré du Samedi-Saint, la prison de la ville (Gallicante), le bois de l'arbre de Vie, la colonne de la flagellation, l'église de Sainte Barbe, la vallée du Cédron et l'église de l'Assomption de la Vierge, le Mont des Oliviers *(Tour Zita),* Béthanie, Bethléem, Béthel, le Horeb et le Mont Sinaï, le Mont Thabor, Nazareth, Cana de Galilée. Parmi les monastères: Sainte Croix *(Daïr al-Biqāʿ),* Douk (à l'endroit où le Seigneur a jeûné quarante jours), Saint Jean sur le Jourdain, Nébi-Samuel, la laure de Saint Chariton à Tékoah *(Daïr Dawākīs)* et la laure de Saint Sabas.

2 — Milieu politique et religieux (chapitre III) :

a) *Milieu politique:* La région, soumise un instant à l'empire toulounide (868-905), revient au califat abbasside (905-935), tombe ensuite entre les mains des Ikhshides (935-969), pour s'installer ensuite

composé au XVIe siècle. Mais, objectera-t-on, si le texte est un faux, l'auteur auquel on l'attribue peut être un personnage authentique. Malheureusement, nous avons dû également écarter cette hypothèse pour les raisons suivantes:

a) Il y a une vraie différence dans les noms: Samonas (martyr d'Edesse vers 299) et Salomon le prophète, fils de David.

b) Le début du dialogue est copié au traité grec XXII de Théodore Abuqurra, tandis que le cadre de l'entretien (la ville de Ḥoms) a été repéré par le faussaire dans le traité III des traités grecs du même Abuqurra.

c) Le faussaire Palaeocappa connaissait le texte des traités grecs de Abuqurra, donc pouvait les copier en partie.

d) L'époque où aurait vécu Samonas de Gaza est due également à l'imagination fertile d'un autre faussaire célèbre, Nicolas Comnène, car il est absolument inconnu de l'histoire.

Tout cela nous amène à rejeter l'identification de notre Sulaïmān al-Ġazzī avec l'imaginaire Samonas de Gaza.

3. Troisième hypothèse: Sulaïmān al-Ġazzī serait un évêque de Gaza des Xe - XIe siècles.

Cette hypothèse s'appuie sur une tradition locale, représentée par un colophon du *cod. 101* de la Bibliothèque du Saint Sépulcre, où on lit: «... Questions et Réponses extraites du *Diwān* d'al-Ġazzī. Son nom était Sulaïmān. *Il était évêque de Gaza*».

De fait, notre auteur décrit en détail dans son *Diwān,* les lieux saints de Palestine. Il s'y rend souvent et facilement. Il a pris l'habit monastique à Jérusalem. Tout nous porte à croire que, âgé déjà de 80 ans, il a été fait évêque de Gaza, sa ville natale.Dans le prélude à son poème 92,notre auteur dit voir Jérusalem en songe le soir et pouvoir s'y rendre le lendemain matin, même à pied: ce qui prouve qu'il vivait en Palestine et non loin de Jérusalem.

Quoi qu'il en soit, nous ne serons jamais fixés sur ce point avant de

et semble s'y rendre souvent en pélerinage. Tout nous porte à croire qu'il a vécu en Palestine.

c) En troisième lieu, l'Amba Salomon ibn Ibrāhīm est décrit par Yaḥya ibn Saʿīd comme étant «un notable des gens de Miṣr», c'est-à-dire de Fusṭāṭ, tandis que sa *nisbah* (al-Ġazzī) indiquerait plutôt qu'il était originaire de Gaza.

d) Enfin Yaḥyā ibn Saʿīd ne dit pas que Salomon ibn Ibrāhīm était évêque, mais seulement higoumène du monastère du Sinaï, alors que notre Sulaïman al-Ġazzī était certainement évêque.

Pour toutes ces raisons, nous avons dû écarter cette première hypothèse qui tendait à identifier notre auteur Sulaïmān al-Ġazzī avec l'Amba Salomon, higoumène du monastère du Sinaï.

2. Deuxième hypothèse: Sulaïmān al-Ġazzī serait à identifier avec Samonas évêque de Gaza, qui aurait vécu aux alentours de 1056.

Le t. 120 de la Patrologie grecque de Migne (col. 821-832) contient le texte d'un «dialogue du bienheureux Samonas, archevêque de Gaza, avec un musulman,dénommé Muḥammad, sur la vérité du changement du pain et du vin, sanctifiés par le prêtre, en corps et sang du Christ». Ce dialogue aurait eu lieu sur le chemin de Ḥoms.

On connaît toute la polémique soulevée entre catholiques et protestants sur l'authenticité de ce texte. Récemment, le P.Jugie a prouvé[28] que c'était un faux dû au moine grec Constantin Palaeocappa (milieu du XVIe siècle), qui l'aurait écrit pour plaire à son protecteur le cardinal Charles de Guise.

Dans une note à la revue *Proche-Orient Chrétien*[29], le Père Ignace Dick proposait d'identifier ce Samonas de Gaza avec notre Sulaïmān al-Ġazzī. La proposition était tentante, mais nous avons dû l'écarter. D'abord, il a été prouvé que le dialogue en question était un faux,

---

(28) *Samonas de Gaza et son dialogue de l'Eucharistie*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, III, Studi e Testi, 123 (1946), p. 342-359.

(29) 1981, p. 175-178.

Salomon, higoumène du monastère du Mont Sinaï n'est qu'une simple hypothèse de travail, que nous avons retenue quelque temps.

L'histoire des higoumènes du Mont Sinaï rapporte, pour la période qui nous intéresse, quelques noms. Nous les reproduisons d'après *l'Encyclopédie religieuse et morale* de Panotis[26], qui se base sur l'Histoire de la Sainte Montagne du Sinaï de Papadopoulos-Kerameus. Nous y relevons les noms suivants, que nous complétons par le fruit de nos recherches personnelles[27]: Constantin en 869, Marc, Macaire en 967, puis Jean le Grec, massacré par les bédouins (1081-1091), Zacharie (1103 ou 1104), etc. Mais d'après Yaḥyā ibn Saʿīd et les colophons des manuscrits, on doit compléter cette liste par trois autres noms:

* Un certain évêque Amba Salomon, évêque du Mont Sinaï, qui acheta en 982 pour son monastère le *Cod. Sinaït. arab. 2,* copié en 930.

* Un autre higoumène du Sinaï, de nom inconnu, qui était higoumène du monastère quand, en 1012, Salomon ibn Ibrāhīm entra, noble vieillard, au monastère pour y prendre l'habit.

* Amba Salomon ibn Ibrāhīm, qui avait été fait évêque-higoumène en 1019 ou peu avant, et qui noua des relations très étroites avec le calife Al-Ḥākim jusqu'en 1020.

Mais cette première hypothèse se heurte à plusieurs *objections:*

a) Il y a d'abord la différence du patronyme entre Sulaïmān ibn Ḥasan al-Ġazzī, notre poète, et Sulaīmān ibn Ibrāhīm. Même minime, c'est une différence dont on doit tenir compte.

b) En deuxième lieu, notre poète ne mentionne jamais l'Egypte, ses églises, ses monastères, ses lieux de pélerinage, ce qui s'explique mal s'il avait été originaire d'Egypte. Par contre, il nous apprend que dans sa jeunesse, il avait fait profession dans un monastère de Jérusalem. Il décrit longuement les sanctuaires de Terre Sainte, qu'il connaît en détail,

---

(26) En grec tome II, col. 182.

(27) Cf.Louis CHEIKHO, *Les Archevêques du Sinaï*, dans *Mélanges de la Faculté Orientale*, t. II 1907, p. 408-421.

d'Al-Quṣaïr, d'y ramener les moines, de l'ouvrir au culte public, de lui rendre ses biens et de l'exempter des impôts. Yaḥyā nous a même conservé le texte original et complet de l'édit du calife, adressé «au moine Sulaïmān ibn Ibrāhīm»[22].

Parmi les événements de la même année 1020, Yaḥyā note: «Le calife continua de recevoir la requête d'Amba Salomon et d'autres chrétiens pour la restitution de leurs églises, l'une après l'aurte, leur reconstruction et la restitution de leurs waqfs. Amba Salomon écrivit même des requêtes, dans le même sens, au nom des gens des régions lointaines. Le calife répondit favorablement à toutes ces requêtes... Il leva aussi l'interdit de prier sur le parvis de l'église dite de la Résurrection et sur l'emplacement de ses ruines»[23].

En 1020 également, notre Amba Salomon fit part au calife de la panique qui s'empara des chrétiens et les poussa à émigrer en masse vers les territoires des Byzantins. Le calife les rassura en publiant un nouvel édit dont Yaḥyā nous a conservé l'original[24].

Les rapports entre le calife et Amba Salomon se resserrent chaque jour davantage. Yaḥyā note, parmi les événements de la même année 1020: «al-Ḥākim eut un penchant pour Amba Salomon dès la première entrevue et la première rencontre avec lui. Il admit son intercession dans tout ce qu'il lui demandait. Il lui signifia de ne pas s'interdire de lui demander tout ce qui pourrait être utile aux chrétiens, et d'aller à sa rencontre tous les jours au cours de sa promenade sur la route du désert, afin d'implorer de lui ce dont il avait besoin. (Amba Salomon) obéit à cet ordre. Leurs liens devinrent si étroits que plusieurs dans la foule musulmane accusèrent le calife, à cause de son engouement pour lui, du grand pouvoir d'intercession qu'il lui accordait dans ses requêtes et de son imitation des moines chrétiens dans les habits de laine qu'il portait, lui reprochant d'être devenu le disciple d'Amba Salomon»[25].

L'identification de notre poète Sulaïmān al-Ġazzī avec l'Amba

(22) CSCO, *t. cit.*, p. 228-229.
(23) CSCO, *t. cit.*, p. 230-231.
(24) CSCO, *t. cit.*, p. 232-233.
(25) CSCO, *t. cit.*, p. 233.

travaux ne commencèrent de fait qu'en 1042, sous le règne du basileus Constantin Monomaque.

Le récit du chroniqueur franc s'inspire visiblement des détails de l'apparition de Dieu à Moïse sur le Mont Horeb. Il n'est pas exclu que le chef bédouin Ibn al-Ġayyāṯ lui-même ait contribué à propager ce récit pour se disculper de n'avoir pas mis à exécution les ordres du calife al-Ḥākim.

Nous avons pensé un instant que ce moine Salomon ibn Ibrāhīm, dont parle Yaḥyā ibn Saʿīd, pourrait être identifié avec notre poète Sulaïmān ibn Ḥasan al-Ġazzī. Il est vrai que le patronyme est différent. Mais le nom du père ou du grand-père a pu sauter dans la transmission du nom: Sulaïmān, fils d'Ibrāhīm, fils de Ḥasan; ou Sulaïmān, fils de Ḥasan, fils d'Ibrāhīm. On peut aussi supposer que notre auteur portait un double patronyme: l'un à l'usage des milieux chrétiens (Ibrāhīm), l'autre à l'usage des milieux musulmans (Ḥasan). Cela n'a rien d'étonnant, surtout si l'on se rappelle que, d'après le *Diwān* lui-même (35 / 11), le petit-fils de notre auteur s'appelait Ibrāhīm, ce qui prouve que le nom se perpétuait de père en fils, ou de grand-père en petit-fils, dans la famille de notre auteur.

Dans cette hypothèse, nous pourrions récolter d'autres renseignements sur la vie de notre auteur, grâce toujours à la chronique de Yaḥyā ibn Saʿīd.

Ainsi, entré au monastère du Mont Sinaï vers 1012, notre Salomon ne tarda pas à devenir l'higoumène du célèbre monastère. C'est à ce titre qu'en 1019, il entre en relations directes avec le calife al-Ḥākim, pour écarter un candidat au siège patriarcal d'Alexandrie des Melkites et le faire remplacer par un autre, sur l'ordre du calife[20].

En 1020, il obtient du même calife la restitution des biens, un moment confisqués, de son monastère du Mont Sinaï[21]. La même année, il obtient du calife la permission de restaurer le célèbre monastère

(20) CSCO, *t.cit.*, p. 327.

(21) CSCO, *t. cit.*, p. 228.

(au monastère), une somme d'argent. On tomba d'accord (sur une somme) qui lui parut satisfaisante.(Le moine) la lui fit remettre. (Le chef bédouin) s'éloigna (du monastère) sans lui causer de dommage».

Cela n'empêcha pas le calife al-Ḥākim de saisir néanmoins tous les biens du monastère[17] comme nous le verrons par la suite.

Cet incident nous est également rapporté par un chroniqueur franc contemporain, Adémar de Chabannes (né vers 988, décédé à Jérusalem en 1034, à l'âge de 46 ans environ). Nous traduisons le récit qu'il nous en fait d'après le texte latin publié par Baronius-Theiner [18] et reproduit par Le Quien [19].

«Dix mille Sarrasins armés vinrent au monastère du Mont Sinaï où se trouvaient plus de 500 moines, vivant sous l'autorité d'un Abbé, et ayant là leur propre évêque, et cela pour massacrer les moines et détruire leurs cellules et leurs églises. Mais, à quatre milles environ du monastère, ils virent la montagne entièrement en flammes et en fumée. Les flammes montaient vers le ciel, mais toutes les choses environnantes et les hommes demeuraient intacts. Quand ils firent part de cela au roi de Babylone (c'est-à-dire au calife al-Ḥākim), il se repentit, lui et tout le peuple sarrasin, du mal qu'ils avaient fait aux chrétiens. Il donna des ordres pour qu'on reconstruisît la basilique du Saint Sépulcre. Mais la basilique ainsi rebâtie ne ressembla nullement, par sa beauté et ses dimensions, à la basilique antérieure qu'avait édifiée, avec une munificence impériale, Hélène, mère de Constantin».

Adémar de Chabannes anticipe quelque peu. L'ordre de reconstruire la basilique du Saint Sépulcre fut en réalité donné par le fils du calife al-Ḥākim, le célèbre calife al-Zāher, en 1030, à la suite de la paix conclue entre lui et le basileus Romain III Argyropoulos. Mais les

---

(17) Cf. M. CANARD, *Encyclopédie de l'Islam*, t. III, p. 80, à l'article *Al-Ḥākim bi-amri-l'Lah*.

(18) Annales ecclesiastici, Tome 16, p. 434.

(19) *Oriens Christianus*, t. III, col. 479. Nous devons la communication de ce texte à l'amabilité du regretté Père Jean-Marie Magnin, des Pères Blancs, notre ancien collègue au Séminaire Ste Anne de Jérusalem.

nous essayé de rechercher de nouvelles sources, suivant trois hypothèses différentes:

1. — *Première hypothèse: Sulaïmān al-Ġazzī serait à identifier avec Salomon ibn Ibrahim,* higoumène du monastère du Mont-Sinaï au temps du calife fatimide al-Ḥākim bi-amri-l-Lāh.

En faisant appel à l'historien melkite qui avait le plus de chances de nous informer sur l'époque présumée de notre auteur, à savoir Yaḥyā ibn Saʿīd al-Anṭākī, nous avons trouvé dans son «Appendice» *(Ḏayl)* à l'Histoire d'Eutychius (Saʿīd ibn Baṭrīq), qui couvre la période allant de 938 à 1028, plusieurs textes assez significatifs.

Dans un premier texte[16], Yaḥyā raconte que vers l'année 1012, le calife fatimide al-Ḥākim «donna en fief les églises de Qulzum, du monastère de Raïthou et du monastère du Mont Sinaï à un (chef) arabe connu sous le nom de Ibn Ġayyāṯ. Il lui ordonna de détruire le monastère du Mont Sinaï et d'y édifier une mosquée. Celui-ci détruisit donc certaines églises de Qulzum et mit la main sur leurs ustensiles à toutes. Il détruisit aussi l'une des deux églises de Raïthou. Il saisit leurs meubles et leurs ustensiles. Puis il se dirigea vers le monastère du Mont Sinaï pour y mettre à exécution ce qui lui avait été prescrit. Or il y avait au Mont Sinaï un scribe, qui y avait pris l'habit et y demeurait de fraîche date. Il s'appelait *Salomon fils d'Ibrahim,* un des notables de Miṣr, vieillard sage, intelligent et diplomate. Il sortit donc à la rencontre (du chef bédouin), le reçut avec honneur et lui dit que l'évêque (du monastère) et ses moines étaient disposés à l'aider dans son projet, et qu'ils n'y mettraient pas d'obstacle. Il lui remit tous les ustensiles et toute la bijouterie du monastère, en or et en argent. Il lui parla avec douceur. Il lui montra que la destruction du monastère lui serait une chose difficile, à lui comme à d'autres, à cause précisément de sa fortification et de la solidité de sa construction. (Il lui fit comprendre aussi) que pour ce faire, il lui en coûterait une forte somme dépassant le profit qu'il en pourrait retirer. (Le chef bédouin) exigea donc, pour s'interdire de porter atteinte

(16) Patrologia Orientalis, t. XVIII, fasc. 5, p. 305-306. Voir aussi *CSCO,* t. 51, p. 204-205.

son tour, le P. Louis Cheikho l'analysa, assez superficiellement du reste, mais en en donnant de larges extraits, dans son ouvrage sur les «Poètes de la chrétienté après l'Islam»(7), puis dans son «Catalogue raisonné des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islām»(8) et enfin dans trois articles de la revue «Al-Machriq»(9).

Le P. Paul Sbath eut le mérite de faire mieux connaître, entre 1928 et 1938, la tradition manuscrite du *Diwān*(10). G.Graf reprit les travaux de tous ses prédécesseurs(11), et le P.Elie Khalifé,en1966, analysa un nouveau manuscrit(12).Mais il devait revenir à Mgr Joseph Nasrallah, dans un article très dense(13), de faire une nouvelle synthèse de nos connaissances sur notre auteur, et d'apporter des éléments nouveaux qui lui permirent de fixer au XIe siècle l'époque où il vécut, tandis que les auteurs précédents la plaçaient au XIIe ou XIVe, voire même au XVIe siècle. En 1980, le P.Ignace Dick, dans une note adressée à la revue «Proche-Orient Chrétien»(14), proposa d'identifier Sulaïmān Al-Ġazzī avec Samonas de Gaza qui aurait vécu vers 1056. Enfin, nous avons nous-même fait connaître notre poète au public arabe dans trois articles de la revue «Al-Maçarrat»(15).

C) Vers de nouvelles sources :

Ces renseignements restent malgré tout assez minces. Aussi avons-

---

Damas, *Al-Ni'ma,* p. 619 et 658.

(7) En arabe, 1ère éd. Beyrouth 1924, p. 400-424.

(8) Beyrouth 1924, p. 155.

(9) 1927, p. 42, 97 et 159.

(10) P. SBATH, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath. Catalogue.* Tome I, Cairo 1928; Tome II, Cairo 1928; Tome III, Cairo 1934. Du même auteur, *Al-Fihris* (Catalogue de manuscrits arabes). Première partie: *Ouvrages des auteurs antérieurs au XVIIe siècle,* Le Caire 1938.

(11) GCAL, II, p. 84-86.

(12) E. KHALIFÉ , *Note sur un manuscrit du poète arabe chrétien Sulaïmān ibn al-Ġazzī,* dans MELTO 2 (1966), p. 159-162.

(13) Voir note 1.

(14) 1980, p. 175-178.

(15) 1981, pp. 305, 396 et 526.

chrétiens, et son Diwān est consacré exclusivement à des poésies religieuses. Il peut donc être appelé à juste titre: «le premier poète religieux de la chrétienté arabe» ou arabisée.

I. SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE (Chapitre I)

Dans un premier chapitre, j'étudie les sources traditionnelles et la bibliographie moderne de notre auteur, pour aller ensuite à la recherche de nouvelles sources inexplorées.

A) Les sources traditionnelles :

Chose assez curieuse: les sources anciennes ont passé sous silence notre auteur. C'est du moins le résultat - provisoire, espérons-le - de notre enquête. Nous n'avons pas trouvé son nom dans les «Annales d'Egypte» de Muṣabbiḥī (977-1029), ni dans le Dictionnaire Biographique de Ibn al-Fuāqī, ni dans l'ouvrage géographique d'al-ʿUmarī (décédé en 1349), ni chez les auteurs chrétiens de biographie comme Ibn Kibar (+ 1324), ou le Patriarche d'Antioche Macaire Zaʿīm (+ 1672).

B) Bibliographie moderne:

Il faut attendre le début du XVIIIe siècle pour voir le célèbre Patriarche maronite, Stéphan Doueihi (1630-1704), mentionner dans son *Histoire de la Nation Maronite*[4] notre auteur parmi les partisans de la théorie qui voit dans «Maron» un fauteur d'hérésie, tout comme l'avaient fait avant lui St Jean Damascène et Théodore Abu Qurra.

De la même manière, notre auteur a servi d'argument à l'évêque syrien catholique de Damas, Clément David, vers 1908, pour rejeter «la perpétuelle orthodoxie des Maronites»[5].

Mais c'est ʿIsā Iskandar al-Maʿlūf qui, en 1910, révéla au grand public le *Diwān,* son auteur, son contenu, ses qualités et ses défauts[6]. A

---

(4) *Ambros. Arab. 25,* fol. 4 v, aimablement communiqué par Mgr Nasrallah.

(5) *Recueil de preuves apodictiques contre les prétentions des Maronites* (en arabe), Le Caire et Leipzig 1908, p. 514-515.

(6) Dans deux articles parus en 1910 dans la revue du patriarcat grec-orthodoxe de

INTRODUCTION GENERALE

à la vie et aux œuvres de SULAÏMĀN AL - ĠAZZĪ, théologien et premier poète religieux de la chrétienté arabe (Xe - XIe siècles)

Stimulé par un récent article de Mgr Joseph Nasrallah(1), j'ai voulu me consacrer à l'édition et à l'étude des écrits de cet évêque melkite des Xe et XIe siècles, théologien et poète arabe chrétien, jusqu'ici à peine connu. Ayant lancé cette nouvelle Collection intitulée «Patrimoine Arabe Chrétien»(2), j'ai pensé que mon travail pourrait en constituer quatre volumes: un premier tome d'introduction générale, reprenant et complétant une communication que j'avais faite au 1er Congrès d'Arabe Chrétien, tenu à Göttingen en septembre 1980, deux tomes comprenant le texte critique et le commentaire de l'œuvre poétique (soit le *Diwān)*, enfin un quatrième tome consacré aux œuvres théologiques de notre auteur, écrites naturellement en prose.

Sulaïmān al- Ġazzī n'est sans doute pas le premier poète arabe chrétien. Plusieurs l'ont précédé dans ce domaine(3). Mais, si je ne me trompe, tandis que les autres poètes chrétiens arabes, provenant de tribus arabes, n'ont traité que de sujets profanes, en ne faisant allusion à leur christianisme qu'en passant, Sulaïmān al- Ġazzī, poète issu de la communauté chrétienne arabisée de Palestine, ne traite, lui, que de sujets

---

(1) J. NASRALLAH, *Sulaïmān al-Gazzī, évêque melchite de Gaza (XIe s.)* dans *Oriens Christianus* 62 (1978) p. 144-157.

(2) En collaboration avec le R.P. Khalil SAMIR, s.j., Professeur de littérature arabe chrétienne à l'Institut Pontifical d'Etudes Orientales, à Rome.

(3) Voir le célèbre ouvrage de Louis CHEIKHO, *«Šuʿarā' al-Naṣrāniyāt baʿd al-Islām,* 2e éd. Beyrouth 1967.

INTRODUCTION

Volumes parus dans cette collection :

1 - *The Lamp of Understanding* , SAWIRUS IBN -AL-MUQAFFAᶜ , by SAMIR KHALIL, S.J., 1978.

2 - *Le traité de l'Unité de* YAḤYĀ IBN ᶜADĪ (893-974), par KHALIL SAMIR, S.J., 1980.

3 - THEODORE ABUQURRA, *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion,* par le Père IGNACE DICK, 1982.

4 - *Traité de* PAUL DE BUŠ *sur l'Unité et la Trinité, l'Incarnation et la vérité du christianisme,* par KHALIL SAMIR, S.J., 1983.

5 - LOUIS CHEIKHO, *Les savants arabes chrétiens en Islam* (622-1300), par le Père CAMILLE HECHAÏME, S.J., 1983.

6 - *Ḥawāši (notes) d'Ibn al-Maḥruma sur le «Tanqiḥ» d'Ibn Kammūna,* par Mgr HABIB BACHA, 1984.

7 - SULAÏMĀN AL-ĠAZZĪ, *Introduction générale à ses œuvres,* par MGR NEOPHYTOS EDELBY, 1984.

PATRIMOINE ARABE CHRETIEN

Textes et Etudes de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne
sous la direction de Mgr **Néophytos EDELBY**
avec la collaboration du **P. Kh. SAMIR, S.J.**

7

SULAÏMAN AL-ĠAZZĪ

(Xe - XIe siècles)

Introduction
par

Mgr Néophytos EDELBY
Métropolite d'Alep

Librairie Saint-Paul
Jounieh, B.P. 125
LIBAN

Patrimoine Arabe Chrétien
couvent St. Michel
Zouk Mikhaël B. P. 44
LIBAN

Pontificio Istituto Orientale
Piazza Santa Maria Maggiore, 7
00185 Roma – ITALIA

1984

PATRIMOINE ARABE CHRÉTIEN

7

SULAÏMAN AL-ĠAZZĪ

(Xe - XIe siècles)

Introduction
par

Mgr Néophytos EDELBY
Métropolite d'Alep

1984